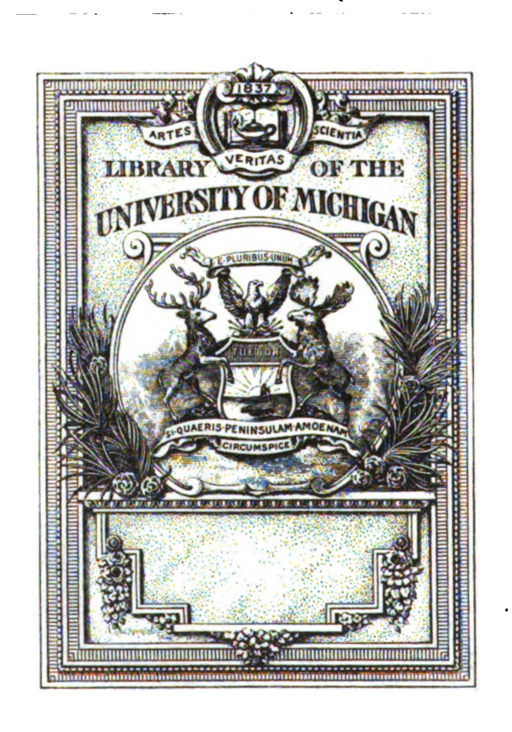

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN

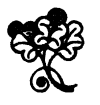
UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. ERNST COMMER,
O. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN BRESLAU.

III. JAHRGANG.



PADERBORN.

DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1889.

Münster i. W., Prinzipalmarkt 1. — **Osnabrück.**

Inhalt des dritten Bandes.

Seite

Korrespondenz:

Litterarische Besprechungen:



DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN, NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von
FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

Diese Kommentierung des Textes aus S. Thomas von Seite des P. L. ist wohl nicht eine besonders glückliche zu nennen. Gewifs steht nichts im Wege, dafs P. L. sich die Zusammensetzung der Geschöpfe aus Wesenheit und Existenz als eine „metaphysische" denke. Allein sehr viel steht im Wege, wenn P. L. diese „metaphysische" Zusammensetzung im soeben zitierten Texte des hl. Thomas begründet finden will. Die Richtigkeit des Obersatzes: „was nicht im Begriffe der Wesenheit oder Quidditāt liegt, das kommt von aufsen etc.", gibt P. L. zu. Dann folgert er aber daraus nur, dafs der „Begriff" der Wesenheit ein anderer sei als der „Begriff" der Existenz[1]. Diesen

[1]) So oft ein reales und positives Prädikat einem Dinge in der Weise zukommt, dafs es ihm nicht wesentlich ist, auch nicht eine Wesenheit mit ihm konstituiert, noch auch die Wesenheit eines Dritten, zudem nicht von derselben Form kommt, sondern durchwegs von einem äufsern Princip, mufs es einen sachlichen Unterschied, a parte rei, begründen bezüglich des Dinges, dem es zukommt. Denn in diesem Falle ist kein Prinzip der realen Identität vorhanden. Es ist kein reales und positives Prädikat, welches mit dem andern identifiziert werden könnte und nicht im Begriffe desselben, oder im Begriffe und der Quidditāt eines Dritten enthalten wäre oder von derselben Form, nicht aber von einem äufsern Princip herkäme. cfr. Johannes a S. Thoma. Curs. philosoph. II. Pars. q. 7. a. 4.

Schlufs zieht aber der englische Lehrer nicht. S. Thomas sagt: „daraus leuchtet ein, dafs in den Geschöpfen ein Anderes das Dasein ist und ein Anderes die Wesenheit oder Quidditāt“. Davon, dafs blofs der „Begriff“ der Wesenheit ein anderer sei, als jener der Existenz erwähnt der Doctor Angelicus kein Wort. Ferner lehrt S. Thomas: „was nicht im Begriffe der Wesenheit liegt, komme von einem Äussern als der wirkenden Ursache.“ „Das Sein der Geschöpfe stamme von der causa prima, von Gott, als der wirkenden Ursache.“ Welches Gesetz der Logik erlaubt solche Folgerungen aufzustellen, wenn es sich hier blofs um zwei unterschiedene Begriffe, aber um ein und dieselbe Sache handelt? In diesem Falle ist ja nicht Gott die wirkende Ursache des Seins der Geschöpfe, sondern unser Gedanke, „der Wesenheit und Existenz nach Art von Teilen auffafst.“ P. L. darf seiner Anschauung gemäfs auch nicht den Obersatz des hl. Thomas einräumen, nämlich: „dafs alles, was nicht im Begriffe der Wesenheit liegt, von aufsen komme und mit der Wesenheit eine Zusammensetzung eingehe.“ Durch unser Denken, durch unser Auffassen der Wesenheit und Existenz „nach Art von Teilen“ bildet ja die Wesenheit mit der Existenz keine Zusammensetzung a parte rei, sondern eben nur in unserm Gedanken. Der Doctor Angelicus spricht aber hier absolut, indem er sagt, die Wesenheit gehe mit dem von aufsen kommenden Sein eine Zusammensetzung ein. Wir finden also nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Behauptung, S. Thomas habe nicht die Wesenheit in sich gemeint, sondern wie wir sie auffassen, wie sie in unserm Denken sich darstellt. Dies noch um so weniger, wenn wir die betreffende Stelle im Zusammenhang mit dem ganzen fünften Kapitel betrachten. Überdies ergibt sich noch eine andere Schwierigkeit. P. L. schreibt, S. Thomas verstehe an dieser Stelle die „metaphysische“ Zusammensetzung der Geschöpfe aus Wesenheit und Existenz, zu welcher weiter nichts erforderlich sei, als dafs Alles, was im Subjekte ist, nach Art von Teilen aufgefafst werden könne,

wie die sogenannte animalitas und rationalitas im Menschen.[1]). In einer frühern Stelle seiner Broschüre[2]) hat uns P. L. belehrt, es handle sich bei dieser Streitfrage nicht um die Wesenheit im notionellen oder spezifischen Sinne, denn beide, die notionelle und specifische Wesenheit, seien abstrakt von den Einzeldingen. Hier, die Stelle des hl. Thomas erklärend, behauptet er, „man müsse die Zusammensetzung — also doch wohl auch deren Teile — aus Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen im „metaphysischen" Sinne nehmen wie die animalitas und rationalitas im Menschen. Ebenso bemerkt P. L. gegen Ende seiner Broschüre[3]): „Die Zusammensetzung der geschaffenen Dinge aus Wesenheit und Existenz sei „eine metaphysische und logische." Dabei beruft sich der Herr Autor auf Suarez, der besonders gut, wie er glaubt, über diese ganze Streitfrage geschrieben haben soll. Woran haben wir uns nun zu halten? was ist jetzt das Richtige? Um was handelt es sich in der That bei dieser strittigen Frage? Zuerst ist es nach P. L. die Wesenheit, aber nicht in der notionellen oder specifischen Bedeutung gefafst, dann ist sie es doch wieder im logischen und metaphysischen Sinne, wie die animalitas und rationalitas im Menschen. Ja, ist denn

[1]) Wenn man dagegen das Beispiel des Prädikates der Gattung und Differenz anführt, bemerkt Johannes a. S. Thoma, l. c., nämlich das animal und rationale, insofern das rationale zum animale hinzukommt und aufser dem Begriffe desselben liegt und doch sachlich identifiziert ist, so darf man nicht vergessen, dafs, wenn auch das eine nicht im Begriffe des andern eingeschlossen ist, doch beide im Begriffe eines Dritten enthalten sind, das sie konstituieren, nämlich des Menschen. Überdies kommen sie von derselben Form, nämlich von derselben Seele. Cfr. S. Thom. Quodlib. 2. a. 4. ad 1um, wo der englische Lehrer sagt: In zweifacher Weise kommt Etwas einem andern zu: einmal als das wesentliche Princip eines Dinges bestimmend (determinativum), obgleich es nicht in die Definition desselben fällt, wie das rationale dem animalen; oder insofern es weder in der Definition ist, noch auch ein Wesensprinzip determinierend, wie die weifse Farbe (albedo) für den Menschen. Auf diese letztere Weise kommt das Sein der Sache zu, weil es aufser dem Begriffe der Art mit allen quidditativen Prädikaten liegt.

[2]) l. c. Seite 8.

[3]) l. c. Seite 69.

die animalitas und rationalitas im Menschen nicht anch etwas notionelles, specifisches und abstraktes? Etwas nicht in der Wirklichkeit, sondern blofs in unserm Gedanken existierendes? In der Sache selber sind ja beide konkret und zwar nicht mehr als animalitas und rationalitas, sondern als dieses animal und dieses rationale also in individuo. Über das logische Verhältnis der Wesenheit in den zusammengesetzten Dingen handelt S. Thomas im 4. Kapitel des oben genannten Opusculum; wie die Wesenheit der einfachen Dinge, der Intelligenzen, logisch genommen, zu verstehen sei, lehrt der Heilige im sechsten Kapitel desselben Werkes; welchen Zweck soll nun das fünfte Kapitel haben, wenn uns der englische Lehrer in demselben nichts Anderes sagt, als das was er im sechsten ebenfalls ex professo vorträgt? „Der hl. Thomas spricht aber in dieser Stelle nicht von physischen Teilen der Zusammensetzung und in der Sache selber unterschiedenen“ entgegnet uns P. L.? Wir antworten: der englische Lehrer spricht von den Intelligenzen: der menschlichen Seele, den Engeln und Gott, der causa prima, wie sie in der Wirklichkeit sind. Dafs diese Teile der aus Wesenheit und Existenz zusammengesetzten Intelligenz reale seien, d. h. Teile unabhängig von unserm Denken, läfst sich aus den hier angegebenen Prinzipien des Doctor Angelicus ganz leicht ableiten. Zwischen dem, was ein Geschöpf in und durch sich selber hat, und dem, was es durch ein Anderes erhält, was von aufsen kommt, besteht nach der Lehre des hl. Thomas ein realer Unterschied. Ein und dasselbe der Sache nach, kann nicht durch ein inneres und zugleich durch ein äufseres Prinzip verursacht sein. Nun hat aber die existierende Wesenheit der Geschöpfe etwas in und durch sich, etwas hingegen durch eine Ursache von aufsen; also kann die Wesenheit und Existenz der Geschöpfe der „Sache nach“ d. h. real nicht ein und dasselbe sein. Die Wesenheit, lehrt der Doctor Angelicus, hat das Geschöpf durch sich, durch seine konstitutiven Prinzipien, die Existenz, das Sein, hat es nicht durch seine konstitutiven Prinzipien, sondern dieses kommt von aufsen, von der causa prima: Gott. Die Wesenheit der Geschöpfe, als solche, bedarf keiner äufseren Ursache, sie wird durch ihre

eigenen Prinzipien konstituiert, sie ist unabhängig von jeder äufseren Ursache.[1]) Soll diese Wesenheit aber existieren, wirklich dasein, so benötigt sie einer äufsern wirkenden Ursache, welche ihr diese Vollkommenheit, das Dasein, mitteilt. Genauer kann der englische Lehrer den Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz der Geschöpfe nicht mehr hervorheben als es in diesem Kapitel seines Opusculum geschehen ist. Es ist der reale Unterschied, den der Heilige festhält und verteidigt. Nicht den Thomisten, sondern den Gegnern liegt die Pflicht ob, zu beweisen, dafs der englische Lehrer nur den virtuellen Unterschied gemeint habe. P. L. kann höchstens behaupten der Doctor Angelicus könne allenfalls in dieser aus dem Zusammenhang herausgerissenen Stelle den virtuellen Unterschied gelehrt haben; dafs der Heilige es wirklich gethan, vermag er nicht nachzuweisen. Vom Möglichen auf das Wirkliche zu schliefsen ist schon an sich unstatthaft, umsomehr dann, wenn der klare Wortlaut des ganzen Zusammenhanges entschieden dagegen spricht, wie hier jeder Leser bemerken kann. Es geht nicht wohl an, S. Thomas blofs deshalb den virtuellen Unterschied, die „metaphysische" Zusammensetzung der Geschöpfe aus Wesenheit und Existenz verteidigen zu lassen, weil er, gleichwie die andern Autoren,

[1]) Mit Recht bemerkt Ferrariensis (in libr. 2um contr. Gent. S. Thom. cap. 52), der Satz: „die Wesenheit kommt einem Dinge durch sich selber zu, d. h. nicht durch eine wirkende Ursache, das Dasein aber kommt ihm durch ein anderes zu" hat einen zweifachen Sinn. Es ist etwas anderes zu sagen: „die Wesenheit eines Dinges hat eine hervorbringende Ursache", und etwas anderes „die Wesenheit selber kommt einem Dinge durch eine wirkende Ursache zu." Ersteres ist richtig, Letzteres aber falsch. Da nämlich jedes Hervorbringen auf das Dasein, die wirkliche Existenz, abzielt (terminatur), so sagt man von jedem Ding, welches das Dasein von einem andern hat, dafs es eine hervorbringende Ursache habe. In diesem Sinne mufs man von jeder Kreatur behaupten, sie habe eine wirkende Ursache. Sagt man aber vom Menschen aus, er sei ein animal, so ist damit nicht das thatsächliche Dasein bezeichnet. Der Mensch ist also ein animal ohne wirkende Ursache, er existiert aber nicht ohne wirkende Ursache. Gott bewirkt nicht, dafs dem Menschen das Vernünftigsein (rationale) zukomme, wohl aber bringt Er die vernünftige Seele des Menschen hervor, durch welche der Mensch formell das Vernünftigsein hat."

auch um die metaphysische Zusammensetzung gewufst habe. Und doch ist das der ganze Beweifs den P. L. liefert. „In jedem geschaffenen Seienden mufs man eine Zusammensetzung aus Wesenheit und Existenz annehmen, das ist vollkommen richtig. Allein diese Zusammensetzung, wie S. Thomas sie lehrt, mufs, um einen realen Unterschied zu begründen, aus physischen und in der Sache selber unterschiedenen Teilen geschehen. Das sagt aber S. Thomas nicht in der kurzen citierten Stelle, folglich mufs der englische Lehrer, da es noch eine zweite allgemein angenommene Zusammensetzung, nämlich die metaphysische gibt, letztere im Auge gehabt haben". So lautet die Argumentation des P. L. — Der heil. Thomas redet von den existierenden Intelligenzen, die unsern Begriffen sachlich entsprechen müssen, damit die Begriffe selber richtig seien. Die Existenz aber ist etwas Reales, der Sache physisch zukommend, denn ihre formale Wirkung zielt dahin, dafs die Sache selber aufser das Nichts und die Ursachen gesetzt werde. Dies ist etwas Reales und Physisches, weil die Sache physisch aufser den Ursachen sich befindet.[1]) Wir haben zudem schon oben gezeigt, dafs P. L. am virtuellen Unterschied festhaltend und blofs die metaphysische Zusammensetzung verteidigend, aufser Stand ist, die Worte des Doctor Angelicus „das kommt von aufsen und bildet mit der Wesenheit ein Zusammengesetztes" richtig zu kommentieren. Die Bemerkung des Herrn Autors hierüber: „weil wir die Wesenheit jedes geschaffenen Seienden ohne ihre Existenz begreifen können, deshalb ist die Existenz nicht eingeschlossen im Begriffe der Wesenheit, sondern von aufsen hinzutretend," stimmt offenbar nicht zum Texte des englischen Lehrers. Das Accidens proprium z. B. ist nicht im Begriffe der Wesenheit eingeschlossen, und doch kommt es nicht von aufsen. Was P. L. den heil. Thomas sagen läfst, ist eine reine Tautologie. Weil wir die Wesenheit jedes geschaffenen Seienden ohne ihre Existenz begreifen können, und wir können sie ohne ihre Existenz begreifen, weil die Existenz nicht im Begriffe der Wesenheit liegt, deshalb

[1]) cfr. Johann. a. s. Thoma: Curs. philos. II. P. q. 7 a. 4. pag. 108.

ist die Existenz nicht im Begriffe der Wesenheit eingeschlossen; das heifst nichts anderes als: weil wir die Wesenheit der Geschöpfe ohne deren Existenz begreifen können, deshalb ist deren Existenz nicht im Begriffe der Wesenheit eingoschlossen; und die Existenz ist nicht im Begriffe der Wesenheit eingeschlossen, weil wir letztere ohne erstere begreifen können. Denn man kann nach Thomas eine Wesenheit nicht begreifen, wenn man nicht alles was zur Wesenheit gehört, d. h. alles, was im Begriffe der Wesenheit eigeschlossen ist, mitbegreift. Wir zweifeln sehr, und mit Grund, dafs der englische Lehrer der Betonung einer so selbstverständlichen Wahrheit ein ganzes Kapitel seines Opusculum gewidmet hat. Der Sinn jener Stelle kann also nur dieser sein: Die Wesenheit eines Dinges kann man nicht erfassen ohne die zu ihr gehörenden Teile, weil der Inhalt des Begriffes in letzterem Falle der Sache selber, von welcher wir uns den Begriff bilden, nicht entsprechen würde. Der Begriff wäre darum ein unrichtiger. Fasse ich z. B. den Peter als Menschen auf, so mufs ich, soll der Begriff ein richtiger sein, das animal und das rationale mitbegreifen. Lasse ich eines von beiden aus, so wird mein Begriff ein unrichtiger, denn die Sache, Peter als Mensch, entspricht nicht mehr meinem Begriffe. Die Existenz brauche ich aber, den Peter als Menschen denkend, nicht mit zu begreifen. Dennoch ist mein Begriff richtig. Folglich liegt die Existenz selber auser dem Begriffe der Wesenheit, und zwar deshalb, weil sie im Gegenstande des Begriffes, im Peter selbst, aufser der Wesenheit liegt.

Aus allen dem folgt auch die Unrichtigkeit der zweiten Antwort, durch welche P. L. den Sinn dieser Stelle aus S. Thomas zu erklären sucht. Der Herr Autor schreibt nämlich daselbst: „weit entfernt dafs durch jene Worte des Doctor Angelicus ein realer Unterschied dargethan werde, folgt daraus vielmehr ein Unterschied dem Verstande nach. Denn daraus, dafs wir die Wesenheit auffassen können ohne die wirkliche Existenz mit zu begreifen, folgt nur, dafs der Begriff der Wesenheit ein anderer ist als der Begriff der Existenz eines und desselben Dinges. Jene Wesen aber, die dem Begriffe nach unterschieden

sind, unterscheiden sich eben nur durch unsern Verstand. Weil wir nämlich verstehen können, was ein Mensch oder Phönix, mit einem Worte: was deren Wesenheit ist, und doch uns unbekannt bleibt, ob sie in der Wirklichkeit ein Dasein haben oder existieren, daher kommt es, dafs die Wesenheit jedes geschaffenen Seienden in ihrem Begriffe die Existenz nicht einschliefst, folglich ihr Sein oder ihre Existenz ein Anderes ist als die Wesenheit oder Quidditát". Von den blofsen Begriffen ist hier bei S. Thomas absolut nicht die Rede, sondern vom Gegenstande unseres Begriffes, von der Sache selber. Unser Begriff mufs, um wahr zu sein, mit der Sache übereinstimmen. Gehört die Existenz sachlich zur Wesenheit, so dafs sie mit ihr ein und dasselbe Ding bildet, dann gehört die Existenz zu den konstitutiven Prinzipien der Wesenheit. Nun können wir nicht die Wesenheit ohne ihre konstitutiven Prinzipien erfassen. Unsere Auffassung wäre ja falsch. Lasse ich z. B. bei der Auffassung des Menschen das animale aus, so habe ich den Engel, abstrahiere ich vom rationale, so bleibt nur das Tier übrig. Mein Begriff des Menschen ist also unrichtig geworden, weil er die Gleichheit mit dem Gegenstande, der Sache, zerstört. Mein Begriff vom Wesen des Menschen oder Phönix, obgleich vom wirklichen Dasein abstrahierend, ist ein vollkommen richtiger, der Sache entsprechender; folglich ist die Existenz aufser der Wesenheit des Menschen oder Phönix. Johannes a. S. Thoma spricht folgenden Grundsatz aus: So oft ein reales und positives Prädikat einem Dinge derart zukommt, dafs es ihm nicht wesentlich ist, noch auch die Wesenheit eines Dritten mit ihm konstituiert, oder endlich von derselben Form herstammt, mufs es notwendig a parte rei einen realen Unterschied begründen. (l. c. pag. 107.) Die Existenz kommt der Kreatur nicht wesentlich zu, denn sie ist kein konstitutives Prinzip der Wesenheit; diese sind notwendige, die Existenz ist kontingent. Sie konstituiert mit der Wesenheit auch nicht ein Drittes. Sie stammt ebenso wenig von der Form, wie z. B. das accidens specificum, sondern von einem äufsern Prinzip. Folglich ist der Unterschied zwischen ihr und der Wesenheit ein realer.

Noch in anderer Weise läſst sich an die Wirksamkeit der Form anknüpfend darthun, daſs S. Thomas nicht von den Begriffen, sondern vom Gegenstande des Begriffes redet. Nachdem nämlich der Doctor Angelicus fesgestellt hatte, daſs das „Sein" der Geschöpfe ein anderes sei als deren Wesenheit, weil der Begriff der Wesenheit das Sein nicht enthalte, fährt er fort zu untersuchen woher das Sein, das ein Anderes ist als die Wesénheit, stamme. „Was einem Dinge zukommt, schreibt der Heilige, ist entweder verursacht aus den Prinzipien seiner Natur, wie das risibile im Menschen, oder es leitet sich von einem äuſsern Prinzip her, wie die Helle der Luft aus der Einwirkung des Sonnenlichtes. Das Sein nun kann nicht verursacht werden von der Form oder Quiddität der Sache, sie wäre ja in diesem Falle Ursache ihrer selbst und würde sich selber das Sein geben. Das Ding, dessen Sein ein Anderes ist, muſs folglich das Sein von einem Andern haben. Dieses Andere ist die causa prima, ist Gott." Diese Worte des Doctor Angelicus sollen nichts anderes besagen als daſs „der Begriff" der Wesenheit ein anderer sei als „der Begriff" der Existenz?! Der Begriff der Existenz soll von einem Andern kommen, der Begriff der Wesenheit aber nicht? S. Thomas sagt ja nur vom „Sein", daſs es von einem Andern komme, von der Wesenheit sagt er das nicht. Und der Begriff der Existenz soll Gott zum Ursprunge haben? Noch mehr. Der Begriff der Wesenheit würde den Begriff der Existenz aufnehmen, wäre in der Potenz bezüglich des Begriffes der Existenz und der Begriff der Existenz wäre der Akt des Begriffes der Wesenheit. Der Begriff der Existenz und der Begriff der Wesenheit bewirkten ein Zusammengesetztes. Und da der Akt die Vervollkommnung der Potenz ist, wäre der Begriff der Existenz die Vervollkommnung des Begriffes der Wesenheit! Wer dem Doctor Angelicus solche sonderbare Grundsätze zumuthet, der mag behaupten, der Heilige habe nur die Begriffe, nicht die Sache im Auge. Uns kommt so etwas nicht in den Sinn. Soviel Kenntnis der Logik trauen wir dem englischen Lehrer schon noch zu, daſs wir in seinen Werken nicht solche Widersprüche und Ungereimtheiten voraussetzen.

Die Argumentation des hl. Thomas ist aber auch zu klar, als daſs ein Zweifel möglich wäre darüber, was er eigentlich gewollt habe. Das Sein der Geschöpfe ist dem hl. Thomas ein Anderes als deren Wesenheit. Auf welche Ursache müssen wir dann dieses Sein zurückführen? Der Ursachen sind zwei: eine innere, eine äuſsere. Die innere sind die konstitutiven Prinzipien der Wesenheit selber, die äuſsere ist Gott. Sind nun die konstitutiven Prinzipien der Wesenheit selber die Ursache des Seins der Geschöpfe? Nein, denn zunächst könnten wir die Wesenheit nicht denken ohne das Sein, die Existenz, weil wir sie nicht denken können ohne ihre konstitutiven Prinzipien. Die Wesenheit aber kann man sich ohne Existenz denken. Ferner sind es diese Prinzipien nicht, weil die Wesenheit dann sich selber das Dasein geben, hervorbringen würde. Endlich können sie es nicht sein, weil, um Ursache sein zu können, sie schon dasein oder existieren müſsten. Darum kann die Existenz auch nicht aus ihnen hervorgehen wie das accidens proprium z. B. das risibile im Menschen. Daraus folgt, daſs die Ursache des „Seins" der Geschöpfe nicht eine innere ist. Somit bleibt nur die äuſsere Ursache übrig, die causa prima: Gott. Da nun jedes Geschöpf, sobald es existiert, etwas durch sich, d. h. durch seine konstitutiven Prinzipien hat, nämlich die Wesenheit, und etwas, nämlich das Sein oder die Existenz, durch eine äuſsere Ursache, so folgt, daſs das, was das Geschöpf durch sich hat, die Wesenheit, real unterschieden ist von dem, was es durch Gott hat, von seiner Existenz. Nach S. Thomas wäre selbst dann noch der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein im Geschöpfe, ein realer, wenn die Existenz aus der Wesenheit resp. aus den konstitutiven Prinzipien hervorgehen würde per modum naturalis resultantiae, wie das risibile im Menschen. Denn der Doctor Angelicus setzt zwischen Wesenheit und Accidens proprium einen realen Unterschied. Umsomehr aber ist nun dies der Fall, wenn, wie der englische Lehrer sagt, die Existenz nicht per modum naturalis resultantiae, als Accidens proprium, wie das risibile im Menschen, aus der Wesenheit folgt, sondern von einer äuſseren Ursache, von Gott kommt.

Auf diese Weise hebt der heil. Thomas den Unterschied hervor, zwischen den Geschöpfen, die das Sein haben resp. empfangen, und Gott, der das Sein und nur das Sein ist. Hierüber bemerkt P. Kleutgen[1]): „Denken wir uns jenes Wesen, das durch kein anderes in die Wirklichkeit gesetzt, sondern durch sich selbst ewig da ist, so mufs in ihm die Wesenheit Grund des Daseins selber sein. Dies kann sie aber nicht in der Weise sein, in welcher sie in andern Wesen der Grund von Kräften und Erscheinungen ist, so nämlich, dafs das Dasein aus ihr hervorginge und wie ihre erste Erscheinung wäre. Denn wenn wir den Begriff des Daseins festhalten, so würde es purer Unsinn sein, von einem Hervorgehen des Daseins aus der Wesenheit zu reden. Nur insofern also kann die Wesenheit Grund des Daseins sein, als sie das Dasein einschliefst und es folglich dem, welcher durch sich ist, so eigentümlich ist, da zu sein, als es dem Menschen eigentümlich ist Mensch zu sein. In dem, der durch sich ist, müssen demnach Wesenheit und Dasein schlechthin eins sein. — Betrachten wir nun aber die Wesenheit in einem Geschaffenen, und zwar nicht die abstrakte allgemeine, sondern die konkrete und individuelle, also im Peter z. B. nicht die menschliche Natur überhaupt, sondern die Natur dieses menschlichen Individuums, das wir Peter nennen; so denken wir zwar die Natur als eine daseiende, aber deshalb nicht als den Grund des Daseins womit wir sie denken. Wir denken in ihr Vernunft und Sinnlichkeit, und zwar diese individuelle Vernunft und Sinnlichkeit, weil sie diese individuelle Menschennatur ist, aber wir denken sie nicht etwa deshalb, weil sie eine solche Natur ist, auch als daseiende. Gott ist, weil er Gott ist, oder wie man es auch sehr richtig ausgedrückt hat: weil Er Er ist. Peter aber ist, nicht weil er Mensch, noch auch weil er Peter ist. Er hat also das Dasein nicht infolge seiner Wesenheit, sondern weil diese seine Wesenheit, die auch nicht dasein könnte, von einem andern ins Dasein gesetzt worden ist und im Dasein erhalten wird. In allen Dingen also, die nicht durch sich da

[1]) Philosophie der Vorzeit, 2. Aufl. S. 59. n. 578.

sind, fällt das Dasein aufser den Begriff, durch welchen wir ihre Wesenheit, auch die konkrete und individuelle, auffassen."

Also Peter ist, nicht weil er Mensch, noch auch weil er Peter ist. Trifft das auch zu ohne unser Denken? oder ist er blofs deshalb nicht, weil wir ihn nicht als daseiend denken? Liegt der Grund, warum er nicht ist, in unserm Denken oder in seiner Natur, sei es die allgemeine, menschliche, sei es die individuelle? Offenbar liegt der Grund in seiner Natur, weil diese, als solche genommen, das Dasein nicht enthält, sondern von aufsen her empfängt. Sie könnte auch nicht dasein. Sie mufs also jene Vollkommenheit, jenen Akt, wodurch sie existiert, von einem andern erhalten. Ist demnach nicht die Wesenheit, die Natur der Geschöpfe, weder die allgemeine noch die individuelle, der Grund ihrer Existenz; finden wir in der Wesenheit selber als solcher kein Fundament für ihre wirkliche Existenz: so kann der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein nicht ein virtueller sein. Ein Unterschied dem Verstande nach, ohne Fundament in der Sache selber, ist eben kein virtueller mehr. Wollen wir daher die Wesenheit des Peter als eine daseiende uns denken, so kann es, um der wirklichen Thatsache zu entsprechen, nur geschehen auf Grund einer von Gott, als der äufsern Ursache der Wesenheit selber mitgeteilten neuen Vollkommenheit, der Existenz, die von der Wesenheit aufgenommen wird. Infolge dieser aufgenommenen Vollkommenheit ist die Wesenheit formaliter eine daseiende und wird auch von uns, von unserm Denken als solche bezeichnet. Somit ist nach der Lehre des hl. Thomas, wie sie schon in seinem Erstlingswerke vorliegt, der Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz der Geschöpfe nicht ein blofs virtueller, sondern ein von unserm Denken unabhängiger, mit einem Worte: ein realer. Jedes Geschöpf ist aus Wesenheit und Existenz zusammengesetzt. Den einen Teil, die Wesenheit hat das Geschöpf an und durch sich, nämlich durch seine konstitutiven Prinzipien; den andern aber, die Existenz, hat es von einer äufsern Ursache, die der Wesenheit des Geschöpfes das Dasein mitteilt und erhält. Dieses mitgeteilte „Sein" wird von der Wesenheit, die zu ihm im

Verhältnisse der Potenz steht, aufgenommen und auf Grund dieses aufgenommenen Daseins, des ihr entsprechenden Aktes, ist die Wesenheit eine existierende.

In Gott schliefst die Wesenheit das Dasein ein, in ihm ist die Ursache des Seins nicht eine äufsere, sondern eine innere. Das die Wesenheit Gottes konstituierende innere Prinzip ist zugleich auch das Prinzip des göttlichen Daseins. Weil das konstitutive Prinzip der göttlichen Wesenheit real identisch ist mit dem Prinzip des Daseins dieser Wesenheit, deshalb ist auch Gottes Wesenheit real identisch mit seinem Dasein. Infolgedessen ist Er Er. Die Bemerkung des P. L. „weil die Quidditât Gottes sein Dasein, sein Existieren ist, deshalb ist in Ihm allein das Sein nicht ein Anderes als die Wesenheit, denn sie gestatten nicht einmal eine Unterscheidung dem Verstande nach," genügt nicht, um Gottes Erhabenheit über die Geschöpfe gebührend hervorzuheben. Der ganze Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen und der Wesenheit und Existenz in Gott besteht dann darin, dafs bei den Geschöpfen ein Fundament vorliegt, worauf wir die Unterscheidung durch unsern Verstand stützen, während in Gott jedes Fundament für eine solche Unterscheidung fehlt. Der Abstand der Kreatur von Gott in der wesentlichen substantiellen Vollkommenheit ist nach dieser Auffassung ein besonders grofser nicht. Die Bemerkung des P. L. ist aber auch in sich unrichtig. Wir werden in einem folgenden Artikel an der Hand des hl. Thomas nachweisen, dafs wir auch in Gott zwischen Wesenheit und Existenz einen Unterschied unserem Verstande nach machen, ja machen müssen. Der kreatürliche Verstand macht diesen Unterschied nicht blofs jetzt, wo wir Gott nicht in sich sehen, sondern auch dann, wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen. Es liegt dies überhaupt im Wesen des kreatürlichen Verstandes.

Wir hoffen somit aus diesem Opusculum des hl. Thomas den Beweis erbracht zu haben, dafs in den Kreaturen der Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz ein realer ist.

7. In einem spätern Werke[1]) spricht der hl. Thomas seine

[1]) 1. p. q. 50. a. 2. ad. 3.

Meinung auf dieselbe Weise aus. Nachdem der Heilige sich die Frage gestellt: „ob der Engel aus Materie und Form zusammengesetzt sei“, wirft er selber folgende Schwierigkeit auf: „Die Form ist ein Akt (libr. 2. de'anima text. 2.). Was also nur Form ist, das ist reiner Akt. Der Engel aber ist nicht reiner Akt, denn dies kommt Gott allein zu. Folglich ist der Engel nicht nur Form, sondern hat die Form in einer Materie“

S. Thomas löst diese Schwierigkeit, indem er sagt: „Ad tertium dicendum quod, licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem potest manifestum esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse, sicut potentia ad actum. Subtractâ ergo materiâ, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse, ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex quo est et quod est vel ex esse et quod est ut Boëthius dicit. Nam quod est, est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est, quo currens currit. Sed in Deo non est „aliud“ esse et quod est, Unde solus Deus est actus purus.“

P. Limb. bemerkt zu dieser Stelle des englischen Lehrers[1]): „Wie wenig S. Thomas an dieser Stelle das verteidigt, was ihn die Gegner beweisen lassen, wird jeder ohne Mühe einsehen, der auf das Rücksicht nimmt, was wir oben auseinander gesetzt haben. Der Aquinate nämlich will zeigen, dafs man auch in den Engeln eine gewisse Zusammensetzung annehmen müsse. Darum lehrt er, die Form oder Substanz oder Wesenheit des Engels habe Beziehung zu ihrem Sein, gleichsam als Potenz zum Akt. Daher ist allerdings „ein Anderes“ die Wesenheit, und „ein Anderes“ das Sein des Engels selber. Allein, dafs

[1]) l. c. Seite 34.

diese Zusammensetzung überdies einen realen Unterschied verursache, oder nach sich ziehe, sagt er weder, noch kann er es sagen, ohne mit sich selber in Widerspruch zu geraten. Denn, indem der h. Thomas seine Ansicht darlegt, bezeichnet er mit dem zitierten Boëthius die Zusammensetzung des Engels als diejenige aus quo est und quod est. Nun läugnet aber S. Thomas mit ausdrücklichen Worten, dafs diese Zusammensetzung einen realen Unterschied zur Folge habe. Daraus ist offenbar, dafs auch die andere Zusammensetzung aus Akt und Potenz, was die Engel betrifft, nach S. Thomas nicht einen realen Unterschied setzt. Ebenso kann man, gestützt auf die Autorität des heil. Thomas, beweisen, dafs auch in Bezug auf die andern geschaffenen Dinge die Zusammensetzung aus Akt und Potenz nicht einen realen Unterschied bilde. Denn abgesehen davon, dafs der Heilige diese Frage überall auf dieselbe Weise behandelt, gibt es nichts, wodurch man darthun könnte, die Wesenheit der körperlichen Dinge müsse „in einer anderen Art" auf die Existenz bezogen werden, zumal keine von beiden aus sich die Existenz fordert und daher beide an sich eine blofse Potenz bezeichnen. Den Hauptgrund hiefür gibt S. Thomas in folgender Weise an.[1]) „Ein jedes Ding ist durch sein Dasein. Was also nicht sein Dasein ist, ist nicht durch sich notwendig da".

S. Thomas soll sich also selber widersprechen, wenn er zwischen Wesenheit und Existenz, Akt und Potenz in den Engeln einen realen Unterschied lehrt! Und wie das? Weil der Doctor Angelicus erklärt, die Zusammensetzung des Engels bestehe aus quo est und quod est. Nun leugnet der Heilige mit ausdrücklichen Worten, dafs diese Zusammensetzung einen realen Unterschied begründe. Wo finden sich aber diese ausdrücklichen Worte? Im Kommentar des Heiligen über Boëthius de hebdomad. lect. 2. antwortet uns P. L.

Welche Lehre trägt der hl. Thomas daselbst vor? Keine andere sagt uns abermals P. L.[2]) als die auch sonst so oft ausgesprochene Ansicht, dafs das Sein abstrakt genommen z. B. die

[1]) 1. contr. Gent. cap. 22.
[2]) l. c. Seite 32.



humanitas und das was ist, z. B. homo, in den zusammengesetzten Dingen real, in den einfachen aber nur dem Verstande nach unterschieden sei".

Wir verstehen in der That nicht recht gut, wie der Herr Autor im hl. Thomas einen Widerspruch finden will, falls der Heilige zwischen Wesenheit und Existenz des Engels einen realen Unterschied angenommen hat. Zum bessern Verständnisse wollen wir die Argumentation des P. L. auf einen einfachen Syllogismus zurückführen. Er lautet: Wer behauptet, zwischen dem Abstrakten z. B. der humanitas und dem Konkreten z. B. homo, sei nur ein virtueller Unterschied, zwischen der Wesenheit und Existenz aber ein realer, der widerspricht sich selber. Nun behauptet S. Thomas, im Engel sei zwischen dem Abstrakten, der specifischen Natur, und dem Konkreten, der subsistierenden Form, nur ein virtueller; zwischen der Wesenheit und Existenz aber, nach der Auslegung von Seite der Thomisten, ein realer. Also steht S. Thomas mit sich selber im Widerspruch. Dieser Syllogismus besteht die Probe wohl nicht. Denn entweder nimmt der Herr Autor die Existenz gleichbedeutend mit der abstrakten, oder aber mit der konkreten Wesenheit. In beiden Fällen setzt P. L. das als ausgemachte Sache voraus, was die Argumentation erst erschliefsen sollte. Ist aber die Existenz weder mit der einen, noch mit der andern identisch, dann hat der Syllogismus einen terminus zuviel.[1]) Auf einen

[1]) Die Wesenheit, schreibt P. Kleutgen (l. c. Seite 65 n. 575), sagt man, stehe bei den Scholastikern für den Begriff, nicht für die Sache; indem man also die Sache aus der Wesenheit und dem Dasein bestehen lasse, verleite man zu der Ansicht, dafs in den Dingen der Begriff, das Allgemeine oder Ideale der Grund, und das Dasein die Erscheinung sei, worin sich das Allgemeine besondere und das Ideale verwirkliche oder bethätige . . . Wenn man sagt, bei den Scholastikern stehe Wesenheit nur für den Begriff und nicht für die Sache, so heifst das im Zusammenhange mit der Frage, die uns beschäftigt, soviel als: die Wesenheit werde von den Scholastikern als das Ideale der Dinge im Gegensatze zum Wirklichen gefafst. Wir antworten, dafs dem keineswegs also ist, und essentia bei den Scholastikern sowohl für das wirkliche als für das Ideale, aber an sich betrachtet, weder für das eine noch für das andere als solches stehe. Es ist ganz und gar falsch, dafs man in der thomistischen Schule eine

Widerspruch im hl. Thomas, wie er zufolge der Erklärung des P. L. sich ergibt, müssen wir indessen doch aufmerksam machen. P. L. schreibt nämlich, man könne kein Argument aus dem hl. Thomas anführen, welches beweise, dafs die Zusammensetzung aus Akt und Potenz bei den übrigen geschaffenen Dingen — aufser den Engeln also — einen realen Unterschied fordere. Nun lehrt aber S. Thomas, nach dem Zeugnisse des Herrn Autors, dafs zwischen dem Abstrakten und Konkreten in den zusammengesetzten Dingen ein realer Unterschied sei. Demnach folgt, die Identität der Existenz mit der abstrakten oder konkreten Wesenheit, was P. L. den hl. Thomas lehren läfst, als richtig vorausgesetzt, der entschiedenste Widerspruch des Heiligen mit sich selber. Denn der Syllogismus besagt dann: Wer in den zusammengesetzten Dingen zwischen Abstraktem und Konkretem einen realen Unterschied verteidigt, zwischen der Wesenheit aber und der Existenz einen virtuellen, der widerspricht sich selber. Der hl. Thomas lehrt zwischen Abstraktem und Konkretem in den zusammengesetzten Dingen einen realen, zwischen Wesenheit und Existenz soll er, nach P. L. nur einen virtuellen lehren. Folglich haben wir hier den hellen Widerspruch in S. Thomas selber. Dann ist aber auch unrichtig was der Herr Autor sagt, man könne durch kein Argument aus S. Thomas nachweisen, dafs in den übrigen geschaffenen Dingen, also in den zusammengesetzten, zwischen Akt und Potenz ein realer Unterschied herrsche. Aus der Erklärung, welche P. L. der Stelle gibt, folgt notwendig der Widerspruch des Heiligen mit sich selber oder der reale Unterschied in den

---

Zusammensetzung der Dinge aus dem Idealen oder Allgemeinen und dem Wirklichen oder Besonderen als der Wesenheit und dem Dasein, behauptet habe. Mit dem Realismus des hl. Thomas ist jene Auffassung des Endlichen als des sich verwirklichenden Idealen, oder besondernden Allgemeinen ganz unverträglich. Daher warnt der hl. Thomas auch, dafs man sich das Dasein, wenngleich als von der Wesenheit verschieden, doch deshalb nicht als etwas denke, das zur Wesenheit nach Art des Accidens hinzukomme; sondern es hat gleichsam seinen Bestand durch die Prinzipien der Wesenheit. Cfr. l. 4. metaphys, lect. 2. de potentia q. 5. a. 4. ad 3. Quodl. 2. a. 3. ad. 2um.

übrigen Geschöpfen. Denn der Herr Autor sagt, S. Thomas habe zwischen Wesenheit und Existenz im Engel nur einen virtuellen Unterschied verteidigt, weil das Abstrakte und Konkrete im Engel nur virtuell sich unterscheide. Einen realen könne er aus diesem Grunde nicht zugeben ohne sich selber zu widersprechen. Eines offenen Widerspruches dürfe man den Doktor Angelicus doch nicht zeihen[1]). Folglich müsse S. Thomas einen virtuellen gelehrt haben. Aus dieser Argumentation des P. L. ergibt sich zunächst, dafs wenigstens in den zusammengesetzten Dingen zwischen Wesenheit und Existenz ein realer Unterschied besteht. Denn ist das Abstrakte oder Konkrete der Grund des Unterschiedes zwischen Wesenheit und Existenz, so kann man dieser Schlufsfolgerung nicht aus dem Wege gehen. Der hl. Thomas lehrt ja mit ausdrücklichen Worten wie der Herr Autor selber gesteht, zwischen dem Abstrakten und Konkreten in den zusammengesetzten Dingen sei der Unterschied ein realer. Wollen wir also nicht einen Widerspruch im heil. Thomas selber annehmen, so können wir nur sagen, der Heilige mufs einen realen Unterschied verteidigt haben. Verfolgen wir die Argumentation des P. L. gegen den hl. Thomas noch weiter, immer deren Richtigkeit voraussetzend, das Resultat ist für die Thomisten ein sehr günstiges. P. L. schreibt nämlich, nachdem er bewiesen, dafs S. Thomas, ohne sich selber zu widersprechen, in den Engeln zwischen der Wesenheit und Existenz nur einen virtuellen Unterschied könne gelehrt haben, folgendes zur Erhärtung seiner These: „Ebenso kann man gestützt auf die Autorität des hl. Thomas, beweisen, dafs auch inbezug auf die andern geschaffenen Dinge die Zusammensetzung aus Akt und Potenz nicht einen realen Unterschied beanspruche. Denn erstens behandelt der Heilige diese Frage überall auf dieselbe Weise, mit derselben Begründung, und zudem gibt es nichts, wodurch man darthun könnte die Wesenheit der körperlichen Dinge müsse „auf eine andere Art“ auf die Existenz Beziehung haben.“ Wir wollen nun die Spitze des Argumentes einen

[1]) Wir glauben wenigstens dafs auch P. L. dieser Ansicht sein wird.

Augenblick gegen den Herrn Autor kehren. Das Verhältnis der Wesenheit zur Existenz ist überall dasselbe. Der hl. Thomas behauptet, dafs in den zusammengesetzten Dingen die Wesenheit von der Existenz real unterschieden sei. Folglich ist sie auch in den einfachen Wesen, den Engeln, real unterschieden. Den Untersatz mufs P. L. zugeben, sonst hängt seine ganze Argumention in der Luft, womit er beweisen will, dafs S. Thomas, ohne sich zu widersprechen, in den einfachen Dingen, den Engeln zwischen Wesenheit und Existenz nur einen virtuellen Unterschied habe annehmen können. Somit beweist P. L. durch seinen Kommentar zu dieser Stelle des hl. Thomas entweder zuviel und darum nichts, oder genau das Gegenteil dessen, was er beweisen wollte, nämlich: den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen. Das aber ist die Lehre des hl. Thomas und der Thomisten.

Den Beweis gegen den heil. Thomas entnimmt der Herr Autor einer Stelle des englischen Lehrers, die er selber vier Seiten früher (Seite 29) als nicht zur Sache gehörend bezeichnet hatte. Daselbst macht sich nämlich P. L. folgenden Einwurf: „Sowie das Sein (esse) und das, was ist (quod est) in den einfachen Dingen unserem Denken nach verschieden sind, so unterscheiden sie sich in den zusammengesetzten real.“ Diese Worte finden sich im hl. Thomas in Boëth. de hebdomad. lect. 1. edit. Venet. Darauf antwortet nun der Herr Autor mit der Bemerkung, dafs der hl. Thomas durch diese Worte unsere Frage nicht einmal flüchtig oder oberflächlich berühre. Denn wie oft lehre der hl. Thomas, im Engel so gut wie in jedem andern Geschöpfe verhalte sich das Dasein zur Wesenheit wie der Akt zur Potenz, oder das Partizipierte zum Partizipierenden, oder wie das Aufgenommene zum Aufnehmenden? „Aus diesen Worten des Doctor Angelicus, schreibt P. L. weiter, leiten die Gegner den realen Unterschied in den körperlichen Dingen ab. Folgt nun aus dieser Lehre nicht ebenso der reale Unterschied in den Engeln, so läugnen wir, dafs sie aus dieser Doktrin bezüglich der körperlichen Wesen folge. Entweder spricht hier der Aquinate vom Unterschiede zwischen Wesenheit und Existenz,

oder er spricht nicht davon. Redet er nicht davon, warum bringen sie dann diese Stelle vor? Handelt sie aber davon, dann ist es um die allen Thomisten als ganz sicher geltende Sentenz, dafs in jedem geschaffenen Seienden die Wesenheit von der Existenz sich real unterscheide, geschehen. Denn S. Thomas läugnet hier in ausdrücklichen Worten, dafs dieser Unterschied in den einfachen Dingen ein realer sei. Was der hl. Thomas hier auseinandersetzt, gehört folglich gar nicht zu unserer Frage." Trotzdem finden wir diese Stelle des Doktor Angelicus, obgleich sie nicht zur Sache gehören soll, einige Seiten später als Untersatz im Argumente des P. L. gegen den heil. Thomas verwertet. Der hl. Thomas mufs, meint der Herr Autor unter Berufung auf diese Stelle, sich selber widersprechen oder den virtualen Unterschied lehren.

Halten wir uns zunächst bei der von uns vorhin citierten Stelle der Summa[1]) noch einen Augenblick auf. Hat der heil. Thomas hier nicht doch vielleicht das Konkrete und Abstrakte im Auge? Wir müssen es verneinen. Der englische Lehrer sagt: „die ohne Materie subsistierende Form verhält sich doch noch zum Sein wie die Potenz zum Akte. Das Wort doch noch (adhuc) gibt uns ja den deutlichen Fingerzeig, dafs unter dem „Sein" weder das abstrakte noch das konkrete Sein verstanden werden dürfe. Die Form des Engels bezeichnet der hl. Thomas als subsistierende, somit als konkrete. Die konkrete Form aber ist nicht mehr in der Potenz weder zur abstrakten Form noch zur konkreten d. h. zu sich selber. Aber vielleicht meint S. Thomas das abstrakte „Sein" oder die abstrakte Existenz? Auch das ist unrichtig. Denn S. Thomas spricht vom existierenden Engel, dessen Wesen er in diesem und den folgenden Artikeln untersucht, nachdem er im ersten Artikel die thatsächliche Existenz der Engel dargethan hatte. Folglich kann es nur die konkrete Existenz sein. S. Thomas beantwortet hier die Frage in welchem Verhältnisse die Wesenheit des existierenden Engels stehe zum Dasein, wodurch der Engel in der Wirklichkeit existiert. Von dieser Wesenheit des

[1]) 1. p. q. 50. a. 2. ad 3.

existierenden Engels, von dieser schon subsistierenden Form sagt er, sie verhalte sich zu ihrem Dasein doch noch wie die Potenz zum Akte. Darum sei der Engel nicht in allweg einfach und auch nicht reiner Akt, actus purus, weil das Gott allein zukomme. Die subsistierende Form sei das, was ist, das Sein selber aber das, wodurch die Substanz ist, gleichwie der Lauf dasjenige sei, wodurch der Laufende läuft.

Aus diesem soeben erwähnten Vergleiche will P. L. schliefsen, dafs der hl. Thomas offenbar das Abstrakte und Konkrete im Auge habe, denn der Lauf sei das Abstrakte und der Laufende das Konkrete. Wie kann aber der Laufende durch den Lauf in abstracto laufen? S. Thomas spricht hier offenbar vom Akte des Laufenden nicht aber vom abstrakten Lauf. S. Thomas gegebraucht auch das Wort: currere et currens. Der Akt des Laufenden, das Laufen (currere) ist also dasjenige, wodurch z. B. der Mensch ein Laufender ist und so genannt wird.[1]) Der Akt des Laufenden ist aber real unterschieden vom Laufenden selber. Ebenso ist die Existenz der Akt, oder dasjenige, wodurch die

[1]) In 1. dist. 8. q. 5. a. 2 schreibt der hl. Thomas: „Manche sagen, dafs die Seele zusammengesetzt ist aus quo est und quod est. Das quod est unterscheidet sich aber von der Materie. Das quod est bezeichnet das Suppositum welches das Sein hat. Die Materie hingegen hat nicht das Sein, sondern das Kompositum aus Materie und Form hat es. Nicht die Materie also ist das quod est, sondern das Kompositum. In allen diesen ist daher auch eine Zusammensetzung aus quo est und quod est. In den aus Materie und Form zusammengesetzten bedeutet das quo est ein Dreifaches: quo est ist die Form des Teiles, welche der Materie das Sein verleiht; quo est ist der Akt des Seins, das Sein (esse) nämlich, sowie das quo curritur der actus currendi ist; quo est ist die Natur selber, resultierend aus der Verbindung der Materie mit der Form wie die humanitas. — Gibt es nun eine Quidditåt, die nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist, so ist sie entweder ihr Dasein oder sie ist es nicht. Ist sie ersteres so ist es die Wesenheit Gottes selber und daher durchwegs einfach. Ist sie nicht ihr Dasein, so hat sie notwendig das Dasein von einem andern erhalten (acquisitum). Dies ist aber der Fall bei jeder geschaffenen Wesenheit. Da diese Quiddität nicht in der Materie subsistiert, so erhält sie das Sein nicht in einem andern, wie es in den zusammengesetzten Quidditäten geschieht, sondern sie erhält das Sein in sich. Daher ist die Quiddität selber das quod est, und ihr Sein ist das quo est.



Wesenheit da ist; die Wesenheit mit ihrer Existenz aber dasjenige, was da ist. Und gleichwie der Akt des Laufenden vom Laufenden selber real sich unterscheidet, so unterscheidet sich auch real die Wesenheit, welche da ist, von der Existenz, wodurch sie da ist. Eine Bestätigung dafür, dafs dieses der Sinn der von S. Thomas vorgetragenen Lehre sei, finden wir auch in der Antwort auf den vierten Einwurf gegen den genannten Artikel. Der Einwurf hat folgenden Wortlaut: „Eine Form ohne Materie ist unendlich, weil die Form eigentlich durch die Materie beschränkt und verendlicht wird. Nun ist aber jede Kreatur, also auch der Engel, endlich; folglich ist die Form des Engels in einer Materie". — Darauf erwiedert der hl. Thomas: „jede Kreatur ist schlechthin endlich, insofern ihr „Sein" nicht absolut subsistiert, sondern zu irgend einer Natur bestimmt wird, zu der es hinzukommt (cui advenit). In gewisser Beziehung aber (secundum quid) kann eine Kreatur unendlich sein. . . . Die immateriellen geschaffenen Substanzen sind endlich im Hinblick auf ihr Sein, unendlich aber insofern ihre Formen nicht in einem Andern aufgenommen worden sind. Hätten wir eine separat existierende weifse Farbe (albedo) so wäre sie unendlich als weifse Farbe, weil sie nicht auf ein bestimmtes Subjekt eingeschränkt würde. Deren Sein wäre nichtsdestoweniger ein endliches, weil bestimmt auf eine spezielle Natur. Daher heifst es auch im Buche über die Ursachen prop. 16., die Intelligenz sei endlich nach oben hin, insofern sie nämlich das Sein von ihrem Obern empfängt; aber unendlich nach unten, weil sie in keiner Materie aufgenommen wird." — Wir sehen also, wie der englische Lehrer in dieser Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeit, von einem Unterschiede blofs unserm Verstande nach keinerlei Erwähnung thut. Jede Kreatur ist dem hl. Thomas schlechthin endlich, insofern deren „Sein" nicht absolut subsistiert, sondern auf irgend eine Natur, zu welcher es hinzukommt, beschränkt wird. In jedem Geschöpfe haben wir eine Wesenheit, Natur, zu welcher das „Sein" hinzukommt als Akt, als letzte Vervollkommnung in der Linie des Seins. Die Wesenheit des Geschöpfes aber ist die diesem Akte entsprechende Potenz. Dafs P. L. ganz mit

Unrecht aus dieser Stelle des hl. Thomas den virtuellen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz des Engels herauslesen kann, geht auch aus einer andern Erwägung hervor. Als ersten Einwurf gegen diesen Artikel bringt der Heilige folgendes vor: „Der Engel scheint aus Materie und Form zusammengesetzt zu sein. Denn alles was in einer Gattung enthalten ist, ist zusammengesetzt aus der Gattung und der Differenz, die zur Gattung hinzukommend, eine Art bildet. Die Gattung aber wird von der Materie hergenommen, die Differenz von der Form nach 18. Metaph. text. 6. Folglich ist alles, was unter eine Gattung fällt, aus Materie und Form zusammengesetzt. Der Engel nun befindet sich in der Gattung der Substanz: Also besteht er aus Materie und Form." Wie löst der hl. Thomas diese Schwierigkeit? Er sagt: „Die Art wird von der Differenz konstituiert. Jedes Ding aber ist in der Art, insofern es auf einen bestimmten Grad unter den Seienden beschränkt wird . . . In den materiellen Dingen ist „ein Anderes" das auf einen speziellen Grad beschränkende, nämlich die Form, und „ein Anderes" was beschränkt wird, nämlich die Materie. Vom einen wird die Gattung, vom andern die Differenz genommen. Allein bei den inmateriellen Dingen ist n i c h t „ein Anderes" das bestimmende und „ein Anderes" das bestimmte, sondern jedes derselben hat an sich selbst einen bestimmten Seinsgrad inne. Daher wird in diesen die Gattung und Differenz nicht genommen: „secundum Aliud et Aliud, sed secundum unum et idem." Dennoch aber sind Gattung und Differenz von einander unterschieden u n s e r m V e r s t a n d e n a c h."

Der hl. Thomas lehrt also: im Engel ist die specifische Natur oder die Gattung und die individuelle, durch die Differenz zur individuellen bestimmte, nicht r e a l sondern nur u n s e r m V e r s t a n d e nach oder virtuell unterschieden. Man kann nicht die Gattung und die Differenz als „ein Anderes" und „ein Anderes" bezeichnen. Und warum nicht? weil diese beiden der Sache nach eines und dasselbe, nur in unserm Denken, virtuell, unterschieden sind. Nun lehrt S. Thomas ferner, wir haben es in seinem Erstlingswerke schon gesehen, und werden es noch

öfter hören, in jedem Geschöpfe, also auch im Engel, sei „ein Anderes“ die „Wesenheit“ und „ein Anderes“ die „Existenz“. Folglich mufs nach dem Doctor Angelicus zwischen der Wesenheit und Existenz der Geschöpfe ein realer, kann nicht ein blofs virtueller Unterschied sein. Wieso? Wäre zwischen Wesenheit und Existenz der Geschöpfe nur ein virtueller, ein durch unser Denken bewirkter, die Sache aber ein und dieselbe, so könnte man nicht die Wesenheit „ein Anderes“ und die Existenz „ein Anderes“ nennen. So lehrt der Doctor Angelicus, wie wir soeben vernommen haben. Dennoch nennt der englische Lehrer die Wesenheit und Existenz der Geschöpfe „ein Anderes“ und „ein Anderes.“ Folglich verteidigt S. Thomas den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz. Der Beweis ist durchschlagend. Weit entfernt also dafs der hl. Thomas sich selber widerspricht, wenn er zwischen Wesenheit und Existenz der Geschöpfe einen realen Unterschied annimmt, folgt vielmehr dieser Widerspruch mit sich selber, wenn er nicht einen realen, sondern einen einen virtuellen lehrt.

Daraus ersehen wir abermals, dafs man nicht eine einzelne Stelle aus S. Thomas herausnehmen und examinieren kann, sondern dafs man seine Lehre im Zusammenhange auffassen, eine Stelle durch die andere erklären mufs, um den richtigen Sinn, die vom Doctor Angelicus verkündete Lehre wirklich zu verstehen, um nichts anderes zu sagen als was der hl. Thomas hat sagen wollen.

8. Dieselbe Ansicht über den Unterschied der Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen vertritt der Doctor Angelicus in einem andern seiner Werke. Der englische Lehrer schreibt nämlich[1]: „In separatis (a materia) genus et differentia non sumitur a diversis partibus quidditatis ipsius, cujus aliquid sit potentialitas quaedam et aliud perfectio, cum non sit in eis nisi una compositio tantum, essentiae scilicet et esse. Sed utrumque fundatur super unum simplex et per essentiam indivisibile, cujus potentialitas attendi potest, quia non habet esse de

[1]) Opuscul. 42. cap. 5.

se. Et inde ratio generis accipitur. Sed haec eadem potentialitas essentiae in aliquibus minor est, quia magis prope actui primo et puro est natura sua constituta. Quanto enim aliquid actui primo propinquius est, tanto minus potentialitatis habet. Quot sunt gradus propinquitatis in eis, tot sunt differentiae specificae." „In den von Materie freien Wesen wird die Gattung und Differenz nicht genommen von verschiedenen Teilen der Quiddität selber, so dafs das eine als gewisse Potentialität gelte und das andere als die Vollkommenheit, denn in diesen Wesen ist nur Eine Zusammensetzung, aus der Wesenheit nämlich, und dem Dasein; beides aber gründet auf einem Einfachen und der Wesenheit nach Unteilbaren. Von Potentialität kann man insofern reden, als dieses Einfache das Dasein nicht von sich selber hat. Daraus wird die Bedeutung der Gattung hergeleitet. Allein diese nämliche Potentialität der Wesenheit ist in Einigen geringer, weil sie dem Ersten und Reinen Akte durch ihre Natur näher steht. Denn je näher Etwas dem Ersten Akte ist, desto weniger Potentialität hat es. Wieviel Grade der Annäherung dabei in ihnen sind, soviel gibt es spezifische Differenzen."[1])

Nach der ausdrücklichen Erklärung des Doktor Angelicus gibt es also in den nicht mit einer Materie geeinten Substanzen nur Eine Zusammensetzung nämlich die aus „Wesenheit und Dasein." Von welcher Zusammensetzung spricht der hl. Thomas? Von der „metaphysischen", zu welcher nichts weiter erfordert

[1]) Überaus klar ist auch der Eingang dieses 5. Kapitels. Sicut Avicenna dicit omne quod habet esse aliud a sua quidditate, est in genere. Quia omne tale habet naturam determinatam per se. Unde comprehendi potest per actum rationis, cujus est intentiones formare generum et specierum. Quod non fieret, nisi sibi aliquid responderet in natura rei. Quia ejus esse non est aliud ab essentia, ideo in Deo hoc facere non potest intellectus. Ideo substantiae separatae sunt in genere substantiae, quae est primum genus, cujus ratio est habere esse aliud a sua substantia, seu quidditate, in se tamen et non in alio. Et ideo ex ipsa potentia essentiae cujuslibet rei indifferenter, quae est in praedicamento substantiae, quae potentia importatur, cum dicitur habens esse aliud a sua essentia, sumitur nomen generis; sed a perfectione illius quidditatis, per quam appropinquat ad esse actus accipitur ratio differentiae.



wird, als dafs wir mit unserm Verstande, Wesenheit und Existenz nach Art von Teilen auffassen, während die Sache selber ein und dieselbe ist? Offenbar nicht, denn S. Thomas würde sich dann in einen Widerspruch mit sich selbst verwickeln. Wir haben ja gehört, dafs der englische Lehrer behauptet, die Wesenheit der Engel, die Gattung, Art und das Individuum sei real, d. h. der Sache nach ein und dasselbe. Der Unterschied zwischen der generischen, specifischen und individuellen Wesenheit des Engels sei blofs ein virtueller, „metaphysischer" im und durch unser Denken gebildeter. Metaphysisch betrachtet, wie P. L. die Sache nimmt, ist also auch nach dem Zeugnisse des hl. Thomas die Wesenheit des Engels als specifische und individuelle eine zusammengesetzte. Nehmen wir nun die Wesenheit und Existenz des Engels, so haben wir nach der soeben gehörten Erklärung des Doctor Angelicus abermals eine Zusammensetzung. Es sind folglich deren zwei. Nun lehrt aber S. Thomas, im Engel gebe es nur eine Zusammensetzung: die aus Wesenheit und Dasein. Daraus ergibt sich zur Evidenz, dafs der Heilige zwischen Wesenheit und Existenz der Engel nicht einen „metaphysischen" „virtuellen" Unterschied angenommen haben kann, sondern einen realen, physischen. In der Wesenheit des Engels ist keine reale, sondern eine virtuelle Zusammensetzung; zwischen Wesenheit und Dasein soll auch keine reale, sondern blofs eine virtuelle sein, so sagt uns P. L. Und doch gibt es überhaupt nur eine, nicht zwei, wie S. Thomas lehrt. Wir haben also entweder den Widerspruch des hl. Thomas mit sich selber, oder zwischen der Wesenheit und Existenz des Engels ist ein realer Unterschied, weil diese eine Zusammensetzung eben die einzige reale im Engel ist. Hier hilft auch die beliebte Unterscheidung des P. L. zwischen „Abstrakten und Konkreten" nicht mehr aus. Denn die abstrakte und konkrete Wesenheit bewirken eine Zusammensetzung, die abstrakte oder konkrete Wesenheit mit der Existenz die zweite. Und doch darf im Engel nur eine sein. Oder soll es die konkrete Wesenheit und die abstrakte Existenz sein? Dann geraten wir abermals in Widerspruch, dafs nur eine Zusammensetzung vorkomme,

weil wir uns auch ebenso gut die konkrete Wesenheit mit der abstrakten zusammengesetzt denken können. Daher haben wir wieder deren zwei. Dreht sich die Frage um das Abstrakte und Konkrete, dann begreifen wir überhaupt die ganze Streitfrage nicht. Hat der heil. Thomas, wie P. L. meint, überall wo er von dieser Sache spricht, nur das Abstrakte und Konkrete im Auge, so ist es uns unverständlich, wie ein Autor, die sogenannten Konzeptualisten und Realisten ausgenommen, über die Lehre des hl. Thomas je hat im Zweifel sein können. Dafs zwischen Konkreten und Abstrakten in der Wirklichkeit nur ein virtueller Unterschied, cum fundamanto in re sei, sagt uns S. Thomas überall.[1]) Ebensowenig hat unter den eigentlichen Scholastikern hierüber eine Meinungsverschiedenheit je bestanden. Was übrigens P. L. zu diesem Beweise des hl. Thomas aus dem citierten Opusculum sagt, wissen wir nicht, denn er führt es zwar einmal an,[2]) ohne jedoch über den Inhalt desselben sich zu äufsern. Hätte der Herr Autor den Inhalt gelesen, so wäre jedenfalls die Behauptung eine unmögliche gewesen: „der hl. Thomas sei nicht gegen den virtuellen Unterschied."

9. Zur Bekräftigung dieser Wahrheit verweisen wir auf einen andern Ausspruch des hl. Thomas. Im Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden[3]) schreibt der englische Lehrer folgendes: Alii dicunt quod (angelus) est compositus ex natura et supposito sicut et hic homo non est sua humanitas. Sed hoc in idem redit cum primo. Nam hoc individuum demonstratum addit super naturum communem materiam signatam, quae est individuationis principium. Unde differentia naturae et suppositi non invenitur nisi in habentibus materiam. Unde Avicenna dicit quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Et ideo dicendum est secundum Boëthium, quod componitur ex quod est et esse. Nihil enim est suum esse nisi Deus qui non habet causam sui esse. Unde et natura sive substantia Angeli est aliud quam ejus esse. Et ideo dicitur in libro de causis (prop. 9.) quod intelligentia

[1]) 1 p. q. 85. a. 2. ad 2um Opusc. de ente et essentia cap. 4.
[2]) Seite 83.
[3]) II. dist. 3. q. 1. a. 1.

non est esse tantum, sed est forma et esse. Einige sagen, der Engel sei zusammengesetzt aus der Natur und dem Suppositum gleichwie auch „dieser Mensch“ nicht die Menschheit (humanitas) ist. Das kann aber nicht sein. Denn „dieses Individuum“ fügt zur gemeinsamen Natur noch die bestimmte Materie (materia signata) hinzu, die eben das Individuationsprincip bildet. Der Unterschied zwischen Natur und Suppositum findet sich daher nur in jenen Dingen, die eine Materie haben. Deshalb sagt Avicenna, dafs die Quiddität des Einfachen das Einfache selber sei. Man mufs also mit Boëthius sagen (libr. de hebdomad.) dafs der Engel zusammengesetzt sei aus „quod est“ und „quo est.“ Denn nichts ist sein eigenes Dasein aufser Gott, der keine Ursache seines „Daseins“ kennt. Folglich ist die Natur oder Substanz des Engels „ein Anderes“ als dessen „Sein.“ Darum heifst es im Buche über die Ursachen, (propos. 9) die Intelligenz sei nicht blofs das Sein, sondern sie sei die Form und das Sein. Der erste Einwurf gegen den Artikel lautet: „Boëthius sagt, (libr. de Trinit.) dafs die einfache Form nicht Subjekt sein könne; der Engel aber ist Subjekt der Tugend, Gnade und der intelligibeln Species: also ist er nicht eine einfache Form, und daher zusammengesetzt aus Materie und Form.“ — Darauf antwortet der englische Lehrer: „Boëthius spricht von der Form die allseitig einfach ist, wie die göttliche Natur, die, weil reiner Akt, ihr Dasein ist. Darum kann sie nicht Subjekt sein. Das aber trifft bei dem Engel nicht zu.“ Den dritten Einwurf löst S. Thomas auf folgende Art: „Das Dasein ist der Akt des Daseienden. Daher verhält sich die Substanz desselben zum „Sein“ wie die Potenz zum Akte. Weil nun im Engel die Substanz und das Sein unterschieden sind, findet sich in ihm Akt und Potenz, nicht aber Materie und Form, sondern Form und Dasein.“ — Diese Stelle findet sich im 2. Kommentar über die Sentenzen und dessen Überschrift lautet: „Ad Annibaldum episcopum Cardinalem.“ Die Autoren sind nicht einig darüber, ob er wirklich dem hl. Thomas gehöre oder einem andern Autoren seinen Ursprung verdanke. Wir lassen diese Frage, weil für unsern Zweck wenig von Belang, dahingestellt sein. Wir hätten diese Stelle, da der Autor dieses Kommentars eben

nicht sicher ermittelt ist, mit Stillschweigen übergangen, — gibt es doch deren echte, wirklich vom hl. Thomas herrührende genug, — hätte nicht P. L. davon Erwähnung gethan.

P. L.[1]) gebraucht die Antwort auf die 3. Objektion als Einwurf gegen seine Lehre von dem virtuellen Unterschiede und er sagt dann: „Wenn wir auch zugeben wollten, das Werk, aus welchem diese Stelle entnommen, gehöre dem hl. Thomas, so beweist doch die Stelle selber nichts gegen uns. In diesen Worten ist ganz sicher die Lehre des hl. Thomas enthalten, der wir folglich freudig zustimmen. Der Autor jenes Buches schreibt im sogenannten Corpus articuli: Nichts ist sein Dasein außer Gott, der keine Ursache seines Daseins hat. Daher ist auch die Natur oder Substanz des Engels „ein Anderes" als dessen Sein. Weil nun die Wesenheit oder Natur des Engels aus sich nicht ist, sondern nur sein kann, hat sie allerdings „eine Ursache ihres Seins" und war vorher in der Potenz, bevor sie aktiviert wurde. „Daher ist im Engel die Substanz (Wesenheit) verschieden vom Sein", denn „dessen Substanz verhält sich zum Sein wie die Potenz zum Akt; folglich „findet sich hier Akt und Potenz vor. Daher unterscheiden wir: im Engel unterscheiden sich Substanz oder Wesenheit und Sein wie eine Sache von der andern: das bestreiten wir; insofern die Wesenheit bevor sie von Gott aktiviert wurde in der Potenz war: das geben wir zu. In diesem letztern Sinne kann die Wesenheit des Engel „ein Anderes" genannt werden als dessen Existenz".

Diese Stelle des hl. Thomas meint P. L. enthält dessen Lehre, welcher der Herr Autor gerne beistimmt. „Nichts ist sein Dasein außer Gott, der keine Ursache seines Daseins hat." Warum hat Gott keine Ursache seines Daseins? „Deshalb, lehrt S. Thomas in seinem Erstlingswerke, weil Gott das Sein ist, d. h. weil das Principium intrinsecum constitutivum der göttlichen Wesenheit realiter identisch ist mit seinem Sein." Das Sein kann also Gott nicht durch eine äußere Ursache zu-

[1]) Seite 35.



kommen. Daher hat Gott keine Ursache seines Daseins. Und warum ist die Wesenheit des Engels „ein Anderes als dessen Existenz.“ Weil die Principia constitutiva der Wesenheit nicht realiter identisch sind mit ihrem Dasein, noch auch das Dasein hervorbringen können. Die Existenz mufs also dem Engel durch eine Ursache von aufsen zukommen. Darum hat der Engel eine Ursache seines Daseins. Aus diesem Grunde existiert der Engel nicht aus sich, sondern er kann blofs existieren. Er hat eine Ursache seines Daseins, ist früher in der Potenz, bevor er durch diese äufsere Ursache aktuell wird. Darum sind in ihm Wesenheit und Dasein unterschieden, verhält sich die Wesenheit zur Existenz wie die Potenz zum Akte. Das ist die Lehre des hl. Thomas hier an dieser Stelle wie überall, wo er diese Frage behandelt. Stimmt nun P. L. dieser Lehre des Doctor Angelicus freudig bei, so wollen auch wir uns darüber freuen. Nur mufs er dann seine Ansicht vom virtuellen Unterschiede fallen lassen, weil sie der Lehre des heil. Thomas widerspricht.

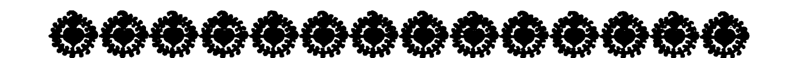
Der Herr Autor ist hier abermals nicht einig mit sich selber. Einige Seiten früher[1]) schreibt nämlich P. L. „Es entsteht die Streitfrage welcher Unterschied festzusetzen sei zwischen der Wesenheit und Existenz des geschaffenen Seienden. Wobei aber bemerkt werden mufs, dafs die Wesenheit, um die es sich in dieser Frage handelt, nicht die mögliche (possibilis) ist. Denn es frägt sich nicht, was für ein Unterschied zwischen der möglichen Wesenheit, oder der Wesenheit in der Potenz, und der existierenden oder in actu anzuerkennen sei. Unter allen steht ja fest, dafs der Unterschied der möglichen und aktuellen Wesenheit ein negativ realer sei, jener nämlich, der zwischen dem relativen Nichts und dem Seienden Platz greift.“

Vergleichen wir diesen Ausspruch mit der Erklärung die P. L. der vorhin citierten Stelle aus S. Thomas gibt, so finden wir, dafs der Herr Autor den Doctor Angelicus jene Lehre vortragen läfst, die einen negativ realen Unterschied verteidigt, um den es sich aber in unserer Frage gar nicht handelt. P. L.

[1]) Seite 8.

sagt nämlich: „Da die Wesenheit oder Natur des Engels aus sich nicht ist, sondern blofs sein kann, so hat sie allerdings eine Ursache ihres Daseins und sie war früher in der Potenz, bevor sie verwirklicht wurde. Und deshalb besteht zwischen Wesenheit und Existenz ein Unterschied, denn die Substanz des Engels verhält sich zur Existenz wie die Potenz zum Akt.“ Das ist ja leibhaftig die mögliche Wesenheit, die essentia possibilis! Um diese handelt es sich aber nicht, hat uns P. L. einige Seiten früher gesagt. Dann gehört die Unterscheidung, welche der Herr Autor vorhin, den Text des hl. Thomas betreffend, gemacht hat, jedenfalls auch nicht zur Sache. Somit ist auch die Erklärung dieser Stelle durch P. L. unrichtig. Noch ein anderes Sophisma liegt in den Worten „die Wesenheit unterscheidet sich nicht wie eine Sache von der andern.“ Dieses Sophisma beruht auf der Unkenntnis des Begriffes: „Existenz.“ Wir werden später noch Gelegenheit haben, näher darauf einzugehen und den Begriff: „Existenz“ festzustellen. Vorläufig genügt, aus der Lehre des heil. Thomas bewiesen zu haben, dafs der Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz der Geschöpfe kein virtueller, kein blofs in unserm Denken, durch die Auffassung unseres Verstandes bewirkter, sondern ein davon unabhängiger, daher ein realer ist.





DIE PHILOSOPHISCHEN REFORMVERSUCHE DES NIKOLAUS CUSANUS UND MARIUS NIZOLIUS.

ZUR INDIREKTEN RECHTFERTIGUNG DER PERIPATETISCHEN PHILOSOPHIE.

ERSTER TEIL.
DIE THEOSOPHIE DES NIKOLAUS CUSANUS.

VON

KANONIKUS DR. M. GLOSSNER.

Einleitung. Das gemeinsame Prinzip.

Wenn wir die Namen zweier Männer zusammengesellen, die so ganz verschiedene philosophische Richtungen verfolgten, wie der Theosoph Nikolaus von Cues und der Empirist Marius Nizolius, so halten wir uns hiezu berechtigt einerseits durch das trotz jener Verschiedenheit doch gemeinsame Bestreben der genannten Denker, die sich auch zeitlich nicht zu ferne standen und von demselben in der sog. „Wiedergeburt" der Wissenschaften in verschiedenen Formen sich äufsernden Drange beseelt waren, an die Stelle der herrschenden Schulwissenschaft auch auf philosophischem Gebiete Neues zu setzen, und für die vermeintlichen „Abstraktionen" der Schule ein anschauliches und lebendiges Wissen von den Dingen und ihren Gründen einzutauschen; andererseits aber durch den Gegensatz selbst, zu welchem die Abwendung von einer Wissenschaft führte und führen mufste, die in der That die höhere Einheit über den verschiedenen möglichen Richtungen menschlicher Forschung repräsentierte.

Das dem Theosophen und dem Empiristen gemeinsame Streben also ging dahin, die scholastische oder Schulphilosophie durch eine andere, neue, anschauliche und lebensvolle Wissenschaft

zu ersetzen. Die Scholastik ging zwar von der Grundlage der Erfahrung aus; jedoch schien dieselbe nicht breit und umfassend genug gelegt zu sein. Indem sie sich aber von der Erfahrung in ein höheres, intelligibles Gebiet zu erheben suchte, schien sie der Gefahr ausgesetzt, ohne feste Normen sich in gehalt- und gestaltlose Abstraktionen zu verlieren. Die Objekte selbst aber, zu denen sie sich, angeblich auf dem Wege strenger Beweisführung zu erheben suchte, die geistige und unsterbliche Seele, der persönliche überweltliche Gott, schienen nicht mit jener wünschenswerten Sicherheit, die wie man annehmen möchte, allein der lebendige Kontakt mit den Erkenntnisgegenständen in Anschauung und Erfahrung zu verleihen vermag, ergriffen zu werden. Sollten diese Gegenstände denn wirklich auf keinem anderen, als jenem abstraktiven Wege der Beweisführung, vom natürlichen Menschen, d. h. mittels der ihm von Natur zukommenden und gebührenden Hilfsmittel der Erkenntnis erreicht werden können? Den Fufsstapfen der Neuplatoniker und Meister Eckarts folgend, antwortet der Cusaner, dafs es allerdings einen andern Weg, den der gelehrten Unwissenheit (docta ignorantia) gebe. In der Tiefe der von der Schulphilosophie verkannten Vernunft selbst liege eine gottverwandte Kraft und ein Prinzip, in welchem sich ohne die künstlichen Hilfsmittel der Definition und Argumentation die Gottheit kundgebe und der Schlüssel für das Verständnis der Welt und des Geistes enthalten sei. Die Philosophie sollte fortan nicht blofs von (sinnlicher) Erfahrung ausgehen, um sich in ein übersinnliches, der Erfahrung unzugängliches Gebiet zu erheben, sondern in (übersinnlicher) Erfahrung aufangen und endigen. Der Erkenntnisweg sollte nicht mehr von anschaulichem Dasein zu verschlossenem Dasein führen, sondern Anschauung auch der übersinnlichen Welt sollte die ursprüngliche Heimat und Domäne des Geistes bilden. Was die Offenbarung als Gnadengeschenk anbot, unmittelbaren Lebensverkehr mit Gott, sollte als die kostbarste Frucht geistigen Lebens aus dem natürlichen Grunde des Geistes selbst entsprossen. Sicut enim omnis scientia de gustu rei numquam gustatae vacua et sterilis est, quousque sensus gustus attingat: ita de hac sapientia, quam nemo gustat per auditum, sed solum ille, qui eam accipit in interno gustu, ille perhibet testimonium non de iis quae audivit, sed quae in se ipso experimentaliter gustavit (Idiot. I. de Sap. f. 77 a. t. I. Edit. Paris. 1514).

Führte nun dieser scheinbar kürzere und sicherere Weg in der That zum Ziele? Was hat die Vernunft auf diesem Wege der Anschauung und eigener lebendiger Erfahrung gefunden?

Im Grunde, wie wir überzeugend nachzuweisen hoffen, nichts anderes, als den eleatischen Begriff des Seins, das täuschungsvolle Spiegelbild des Unendlichen, das von jeher die sich in sich selbst abschliefsende Vernunft mit der trügerischen Hoffnung, in ihr das wahrhaft Unendliche zu ergreifen, geäfft hat.

Sehen wir das Denken des Cusanus in dieser Richtung befangen, so konnte es nicht an der naturgemäfsen Reaktion derjenigen fehlen, die mit dem chaotischen, alle Gegensätze in sich verschlingenden Vernunftbegriff des unterschiedslosen Seins sich nicht zufrieden geben, sondern die in bunter Mannigfaltigkeit sich ausbreitende erfahrungsmäfsige äufsere Wirklichkeit selbst für das wahrhaft und absolut Wirkliche nehmen wollten. Nicht ohne triftigen Grund! Denn wenn die menschliche Vernunft nicht die Mittel besitzt, durch ihre Begriffe zu einer höheren Wirklichkeit sich emporzuschwingen, so liegt es viel näher, sich an der äufseren Wirklichkeit genügen zu lassen und dieselbe nach Länge, Breite und Tiefe in Besitz zu nehmen, als in die Fata Morgana einer absoluten Identität sich zu versenken und darin mit aller Seinsbestimmtheit auch alle und jede Thätigkeit untergehen zu lassen. Wir haben hiemit sowohl das gemeinsame Band, das die Reformbestrebungen des Marius Nizolius und des Nikolaus Cusanus umschlingt, als auch den Gegensatz der Richtungen bezeichnet, in welche dieselben von dem gleichen Ausgangspunkte der Verwerfung der transcendentalen Kraft der ratiocinierenden Vernunft auseinandergehen. Ob nun auch ein äufserer Zusammenhang der in einander überspringenden Gegensätze der theosophischen Überspannung des „logischen Begriffs“ zum wahrhaft Unendlichen, dem persönlichen Gott und der empiristischen Erniedrigung desselben Begriffes zum inhaltslosen Schema der sinnlich erfahrbaren Vielheit der Dinge bestehen und nachweisbar sein mag oder nicht: der ideelle Zusammenhang ist unleugbar vorhanden. Das Extrem der subjektiven im unmittelbaren Vernunftinhalt befangen bleibenden Vernunftanschauung, erzeugte das andere entgegengesetzte Extrem des begriffs- und vernunftflüchtigen Empirismus: so dafs uns schon in der Vorhalle der neueren Philosophie in typischer Weise die durchgreifende Spaltung entgentritt, welche die Denker wenn auch in verschiedenen Formen, wie sie beispielsweise durch die Namen Descartes und Hegel einerseits, Locke und Straufs andererseits angedeutet werden mögen, in die zwei feindlichen Lager des Rationalismus und Empirismus teilt.

Als unsere nächste Aufgabe betrachten wir, zu zeigen, wie das Verlangen, an die Stelle einer abstrakten Erkenntnis der

göttlichen Dinge eine durch die natürliche Vernunft selbst zu bewirkende lebendig anschauliche zu setzen, zum Rückfall in den pantheistischen Irrtum der Eleaten führte. Zu diesem Zwecke werden wir vor allem Standpunkt, Prinzip und Methode der cusanischen Philosophie einer eingehenderen Betrachtung zu unterziehen haben.

I.

Standpunkt, Prinzip und Methode der cusanischen Philosophie.

Der Standpunkt des Cusaners wird uns am besten aus dem Gegensatz zu der in der Schule herrschenden Wissenschaft seiner Zeit verständlich. Die Theorie des Wissens, die, von Aristoteles begründet, in den katholischen Schulen zur fast ausschliefslichen Geltung gelangte, geht im Wesentlichen dahin, dafs durch den Fortschritt vom Bekannten zum Unbekannten auf dem Wege vergleichenden Urteilens und der Schlufsfolgerung auch von gewissen der Erfahrung und natürlichen, sowohl sinnlichen als intellektuellen Anschauung entzogenen Gegenständen ein wahres und sicheres, wenn auch unvollkommenes und inadäquates Wissen erreicht werden könne. Diese Theorie des Wissens steht mit einem bestimmten logisch-metaphysischen System in einem so innigen, unauflöslichen Zusammenhange, dafs die Abweichung von ihr in allen Fällen, in welchen der Konsequenz ihr Recht geworden, zur Zerstörung des Systems, die Abweichung vom Systeme aber zur Umbildung oder Preisgebung jener Theorie geführt hat. Zur Charakteristik dieses logisch-metaphysischen Systems möge nur an die gemäfsigt realistische Theorie von den Begriffen, an die Unterscheidung metaphysischer (immaterieller), mathematischer und physischer (materieller, ἔνυλοι) Begriffe, an die Unterscheidung des realen in das mögliche und aktuale Sein, an die Begriffsbestimmungen der Bewegung, der Materie, des Körpers, der Natur u. s. w. erinnert werden.

Diesem Standpunkt, den wir als den abstraktiv-transcendentalen bezeichnen können, setzt der Cusaner seinen eigenen, den der gelehrten Unwissenheit (docta ignorantia) entgegen. In der gleichnamigen sowie in der unter einem verwandten Titel überlieferten Schrift des Unkundigen oder Laien (Idiotae de Sapientia) spricht er sich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus. Negativ bestimmt ist dieser Standpunkt der des Verzichtes auf gelehrtes sowie auf logisches Wissen, in positiver Fassung aber

der inneren Vernunfterfahrung, so daſs sich die Philosophie der docta ignorantia als der Versuch darstellt, die höhere Wahrheit intuitiv zu erfassen und innerlich unmittelbar zu erleben. Über das Gelingen oder Miſslingen dieses Versuches werden uns ebensosehr die Prinzipien, zu denen der erwähnte Standpunkt führte, als auch die Anwendungen dieser Prinzipien auf die höchsten Probleme der Philosophie und Theologie Aufschluſs geben. Denn was die Prinzipien der cusanischen Lehre betrifft, so möge sofort bemerkt werden, daſs der berühmte, wir möchten sagen, berüchtigte Satz von dem „Zusammenfallen der Gegensätze," der coincidentia oppositorum zwar von prinzipieller Tragweite für den philosophischen Standpunkt des Nikolaus von Cues sei, daſs derselbe gleichwohl nur als eine Konsequenz eben jener der abstraktiv-rationalen Wissenschaft, den homines rationales, wie die Theologen seiner Zeit von ihm genannt werden (de conjecturis I. 10.), entgegengesetzten Forderung intuitiver Erkenntnis der höheren Wahrheit betrachtet werden müsse. Sollte nämlich diese Forderung befriedigt werden, so muſste die Gottesanschauung als Thatsache, der Gottesbegriff als unmittelbares Besitztum in der Vernunft nachgewiesen werden. Als solches aber konnte sich nur ein Begriff darbieten, der in allem und durch den alles gedacht wird, der also das Wesen der Vernunft selbst auszumachen schien. Es ist dies aber kein anderer als der sog. logische Begriff oder der Begriff des Seins, als dessen Modifikation sich alles, was wir denken, ohne Ausnahme darstellt. Wenn daher Nikolaus bald den Begriff des E i n e n, bald den des K ö n n e n s an die Spitze stellt, so ist es doch immer der genannte allumfassende Begriff, der im Grunde gemeint, und bald als schöpferische die Vielheit aus sich entfaltende Einheit, bald als fruchtbarer Schooſs, als überschwänglicher Grund alles bestimmten d. h. auf diesem Standpunkt begrenzten — determinatio = negatio — Seins, somit als absolutes Können gedacht wird. Nun sind aber im logischen Begriff und dem correlaten Objekt (dem Sein) keine Unterschiede gesetzt, k ö n n e n aber in ihm gesetzt werden; ebenso sind die Gegensätze in ihm aufgehoben, es ist gewissermaſsen seiend und nicht seiend, denn auch das Nichtseiende ist gewissermaſsen ein Sein, nämlich ein gedachtes — ens rationis; das logische Sein nämlich wird eben in jener Allgemeinheit gedacht, in welchem es wie endliches und unendliches, mögliches und wirkliches, so auch reales und ideales Sein umfaſst. Folglich fallen im Sein oder der Einheit die Gegensätze zusammen und der Standpunkt der Vernunftanschauung fordert somit als sein erstes Prinzip das der coincidentia oppositorum. Indem nun

die Anschauung des Seins für die Anschauung Gottes selbst genommen wird, werden die Prädikate des logischen Begriffs auf Gott und die göttlichen Attribute auf den logischen Begriff übertragen, das abstrakt Unendliche, wie man sich ausgedrückt hat, richtiger das Allgemeine wird mit dem wahrhaft Unendlichen, das Potenziale mit dem Aktualen, identifiziert, und es ergeben sich alle jene eigentümlichen philosophischen und theologischen Lehrsätze, die wir im Laufe unserer Darstellung kennen lernen werden. Mit diesem Zusammenhang zwischen dem Standpunkt des Cusaners und seinem obersten Prinzip von dem Zusammenfallen der Gegensätze sind wir in den Besitz des Schlüssels gelangt, der uns in das Verständnis aller dieser Lehren im Ganzen wie im Einzelnen einzuführen geeignet ist.

Vernehmen wir nunmehr, wie sich unser philosophischer Reformator selbst über seinen Standpunkt ausspricht. Der Laie (Idiota) also erklärt, die Weisheit müsse aus dem Innern geschöpft werden. Er vergleicht diejenigen, die sich durch das äufsere Ansehen der Schriftsteller leiten lassen, dem Pferde, das seiner natürlichen Freiheit beraubt, auf die Nahrung beschränkt ist, die ihm dargereicht wird. (Idiot. de Sap. l. I). Bücher vermögen die Weisheit nicht zu vermitteln, da sie nicht in Worte gefafst werden kann. Das wahre Wissen ist ein Nichtwissen und das Wissen um dieses Nichtwissen. Denn wahrhaft weifs nur, wer das Eine und Unendliche weifs, dieses aber kann nicht gewufst werden. Selbst unerkennbar, unaussprechlich und unbegrenzt wird alles durch es, in ihm und aus ihm erkannt, ausgesprochen, begrenzt. Kein Satz vermag die Weisheit zu fassen und eben deshalb lassen sich von ihr unzählige Sätze bilden, sie ist unwifsbar, unaussprechlich, unmefsbar, unbegrenzbar, aufser allem Verhältnis, unvergleichbar u. s. w., und sie ist dies, weil sie Prinzip alles Wissens, Aussprechens, Messens u. s. w. ist. Im Besitze dieser Weisheit im Nichtwissen besteht das wahre Leben des Intellekts, den nichts Endliches zu befriedigen vermag. Vom Verlangen nach dem Unendlichen erfüllt, gleicht er einem, der den Vorgeschmack eines kostbaren Wohlgeruches hat und den Gegenstand wünscht, der ihn hervorbringt: hoc est autem ingustabiliter et a remotis gustare, quasi si odor quidam dici potest praegustatio ingustabilis. Sicut enim odor ab odorabili multiplicatus in alio receptus nos allicit ad cursum, ut in odorem unguentorum ad unguentum curramus: ita aeterna et infinita sapientia cum in omnibus reluceat, nos allicit ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur. (L. c. fol. 76 a.)

An sich sind zwar diese Worte einer günstigen Deutung fähig.

Der Vorgeschmack erweckt das Verlangen nach dem Besitze der Frucht, ja in einem gewissen Sinne enthält er diese; denn was die Seele erkennen soll, mufs irgendwie, der Anlage nach, in ihr vorhanden sein. Es frägt sich nur, wie diese Anlage näher zu denken sei. Die Wahrheit ist in einem gewissen Sinne ein per se notum, etwas der Seele Eingeborenes. Doch gilt dies nicht von der an sich ersten Wahrheit. In der Seele ist nicht ein göttlicher Keim, der nur der Entfaltung bedürfte, nicht ein göttlicher Funke, der nur zur Flamme entfacht zu werden brauchte. Für die Erkenntnis des göttlichen Wesens, des Unendlichen besitzt die Seele nicht einmal ein natürliches passives Vermögen. Gott kann sie dazu erheben, ist aber weder durch sein eigenes Wesen oder seine eigene Güte noch durch die Konsequenz seines schöpferischen Willens dazu genötigt. Gilt dies in der subjektiven Ordnung, so mufs auch von der objektiven gesagt werden, dafs im geschöpflichen Sein das ungeschaffene zwar wiederscheint; da aber jenes wenn auch ein mitgeteiltes und dem ungeschaffenen ähnliches, doch ein eigenes Sein ist, so wird in ihm das ungeschaffene Sein nicht unmittelbar ergriffen, sondern es bedarf der ratiocinierenden Thätigkeit des Geistes, um sich vom geschaffenen zum ungeschaffenen Sein zu erheben. Denn das ungeschaffene Sein steht zum geschaffenen nicht im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen, auch nicht in dem der Substanzialität, sondern im Verhältnis der Kausalität. Wir werden nun sehen, wie Nikolaus durch seinen Standpunkt zum Schwanken einerseits zwischen rationalistischen und supranaturalistischen, andererseits zwischen pantheistischen und idealistischen Ansichten verurteilt wurde; das Letzere aus dem Grunde, weil er, nach einer natürlichen Wesenserkenntnis des Unendlichen strebend, dieses doch nur im endlichen Symbol zu erfassen vermochte, und auf diese Art, indem ihm das unendliche und endliche Wesen (das zum Schemen und Symbol herabsank) gleichmäfsig aus der Hand glitt, alle Erkenntnis zu einer blofs bildlichen und konjekturalen wurde. De ludo globi l. II (t. I. f. 166 a): Nihil in omnibus his nisi unum intendit: scilicet omnium et sui causam per suam rationalem fortitudinem videre et comprehendere: ut dum omnium et sui ipsius causam et rationem in sua viva ratione esse sentit: summo bono, pace perpetua et delectatione fruatur. Rationalis enim spiritus natura scire desiderans, quid aliud quaerit quam omnium causam et rationem? Nec quiescit, nisi ipsam sciat; quod fieri nequit, nisi suum sciendi desiderium, scilicet rationis suae aeternam causam, in se, ipsa scilicet virtute rationali videat et sentiat. De genesi (L. c. fol. 72 b):

Nam quid quaerit omnis sensibilis inquietatio, nisi discretionem seu rationem? Quid quaerit omnis ratiocinatio nisi intellectum? Quid quaerit omnis intellectus, nisi veram absolutam causam? Idem omnia quaerunt, quod est quid absolutum: cujus signaculum extra intellectualem regionem non reperitur.

Dem Standpunkt des Cusaners gemäfs kann demnach das von ihm angenommene natürliche Verlangen nach der Erkenntnis des Unendlichen nur dahin ausgelegt werden, dafs im Vorgeschmack die Frucht bereits sich birgt und der menschliche Geist durch seine natürliche Anlage zum Unendlichen emporsteigt, indem dieses nicht blofs seinem Innersten gegenwärtig ist, sondern auch seinem natürlichen Lichte sich enthüllt. Diese Annahme aber der natürlichen Bestimmung und Befähigung des endlichen Geistes zur Anschauung Gottes wird um einen teuern Preis, den des wahren Gottesbegriffs, erkauft.

In der Erkenntnis des Unendlichen also besteht das wahre Leben des Intellektes. Der Verlust dieses Lebens bedeutet die endlose Qual, das intellektuelle Sein zu haben und nie zur intellektuellen Erkenntnis zu gelangen (Idiot. de sapient. l. c. fol. 76 b).

Das Verlangen nach Wissen stammt aus dem Streben nach Vollkommenheit; als ein natürliches kann es kein vergebliches sein (ne sit frustra appetitus et ut in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit. De doct. ignor. l. 1. c. 1). Das Wahre aber erkennt die gesunde, freie Vernunft, wenn sie es in liebendem Umfassen ergreift. Alle Forschung aber dringt zum Ungewissen vor durch proportionale Vergleichung mit einem vorausgesetzten Gewissen. Jeder Proportion liegt eine Einheit, ein Unendliches zu Grunde, das sie nie erschöpfend auszudrücken vermag, oder jede Proportion sucht die absolute Einheit, ohne sie je zu erreichen. Proportion aber ist ohne Zahl nicht denkbar, also ist Zahl in Allem, was wie immer substanziell oder accidentell zusammenstimmen oder differieren kann. (Non est igitur numerus, qui proportionem efficit, in quantitate tantum: sed in omnibus quae quovismodo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre. Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi judicabat. De doct. ign. l. c.) Da die absolute Einheit über aller Proportion liegt, in dieser aber unser Wissen sich bewegt, so ist all unser Wissen ein unvollkommenes, ein Nichtwissen und das Ziel unseres Forschens ist daher, im Nichtwissen selbst die höchste Gelehrsamkeit zu finden.

Das Wissen ist demnach weniger ein Erkennen der Dinge

aus ihren Gründen und Ursachen, als ein Messen, eine Zurückführung auf die absolute Einheit, die das Mafs aller Dinge ist. Wie im Mathematischen nichts mit absoluter Genauigkeit gemessen werden kann, so ist auch der menschlichen Vernunft (ratio) kein Mafs gegeben, durch welches sie mit vollkommner Genauigkeit die Gegenstände ihrer Erkenntnis zu messen vermöchte. Das absolute Mafs, das sich und alles andere mifst, ist Gott. Unsere Erkenntnis ist daher nur insoweit wahr und vollkommen, als wir die Dinge aus ihrer unendlichen Zerstreuung und Mannigfaltigkeit auf Gott, die absolute Einheit, das Sein und die Wahrheit der Dinge, zurückführen. Jedes Sein ist in seiner eigenen Entität wie es ist, in anderen anders. Der Kreis ist in seiner rationalen Entität Kreis, im Sinnlichen in seiner Anderheit (aliter). Der sinnliche Kreis nimmt daher in seiner Anderheit teil an der Einheit des begrifflichen Kreises. Die Präcision des Kreises ist unmittelbar, nur in der Anderheit wird er vervielfacht, denn in keinem ist die Entfernung des Zentrums von der Peripherie eine absolut präcise, kein Kreis genau gleich dem andern. Das Intelligible kann also nicht präcis erkannt werden, wenn es nicht in sich selbst erkannt wird, daher wird die Wahrheit der Dinge nur im göttlichen Intellekte, in welchem keine Anderheit ist, erreicht. (De conjecturis. I. 13.)

In diesen Sätzen und Bestimmungen sind die Grundzüge der cusanischen Philosophie ausgesprochen, die Richtung auf das Unendliche sowohl als auch die dem Mathematischen eingeräumte mafsgebende Stellung. Denn, was das Letztere betrifft, so ist, obgleich zwischen der Einheit der Zahl und der metaphysischen Einheit unterschieden wird, der Begriff der Einheit ganz ins Mathematische verschlungen und das Seiende im Symbol der Zahl aufgefafst. (Vgl. Eucken, Nikolaus von Kues in: Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg 1886 S. 16.) Diese prinzipielle Stellung des Mathematischen, die sich als notwendige Folge der Verwechslung des Unendlichen mit dem logischen Begriff des Seins und Einen oder des Rückfalls in den Standpunkt der Eleaten, von welchem die schiefe Ebene zu den Pythogoräern zurückführt, ergibt, wird sich uns als verhängnisvoll für das gesamte System erweisen, indem sie die Unterscheidung des Accidentellen und Substanziellen und die richtige Auffassung des Begriffs und seiner Einheit verhinderte und an die Stelle einer gedanklich geordneten Welt die Annahme eines Chaos oder auch eines begriffslosen Zahlensystems setzte. Das allgemeine Sein nämlich berührt sich in seiner Bestimmungslosigkeit mit dem formlosen Stoffe, der Wurzel der Körperlichkeit und der Quantität,

d. h. der unvollkommenen und gewissermafsen „begriffslosen“ Daseinsweise in Raum und Zeit, durch welche sich die Körperwelt einer vollkommenen Intelligibilität durch den menschlichen Geist entzieht.

Besteht nun alles rationelle Erkennen in einem Zählen und Messen, denen eine unendliche Einheit und ein unendliches Mafs zu Grunde liegt, so sind zur Erreichung des Unendlichen selbst die Mittel des Denkens unzureichend. Das Wahre wird im Überwissen und Nichtwissen, nicht durch Begriff, Urteil und Schlufs, in denen jenes Verhältnissetzen besteht, also durch höhere Schauung ergriffen. Wir mögen uns dem Unendlichen in immer vollkommneren Gleichungen zu nähern versuchen, werden es aber nie erreichen können. (De docta ignorantia l. c. 1.)

Der Standpunkt der unmittelbaren intellektuellen Anschauung hält daher den philosophischen Reformator nicht ab, den Weg der Vermittlung zu betreten und, anknüpfend an das Wort des Apostels, die unsichtbare Macht Gottes sei aus der sichtbaren Schöpfung zu erkennen und zu erschliefsen, die Notwendigkeit des Unendlichen aus dem Dasein des Endlichen abzuleiten (de Possest l. c. fol. 174 b. Quando videndo visibile intelligo ipsum a quadam altiori virtute esse, cum sit finitum, quod a se esse nequit (quomodo enim finitum sibi ipsi terminum posuisset?)). Doch erhält das Beweisen hier einen verschiedenen Sinn, weil das zu Beweisende als Voraussetzung gilt, indem das Endliche überhaupt nur durch das Unendliche und als Begrenzung desselben gedacht wird. Wie das Endliche das Unendliche, so habe jede Verneinung das Sein zur Voraussetzung. Gott sei aber das Sein; ein Argument, in welchem die hervorgehobene Vermischung des aktual unendlichen Seins (esse actuale infinitum) mit dem logischen Begriff (esse s. ens commune indefinitum) deutlich zu Tage tritt.

Indem Nikolaus den naturalistisch-mystischen Standpunkt des Meister Eckart, der sich in die Finsternis der absoluten Negation alles Endlichen mit dem festen Vertrauen stürzt, dafs sie sich ihm als unendliche Lichtfülle offenbaren werde, nicht entschieden adoptiert, verfällt er einem skeptischen Schwanken zwischen der Anschauung des Unendlichen und der des Endlichen, des Einen und des Vielen und wird so von dem einen zum anderen ruhelos hin und hergetrieben. Schliefslich aber sieht sich doch das hohe Streben, die stolze Demut der gelehrten Unwissenheit gezwungen, sich mit leeren Schemen zu begnügen, von denen sie zu wissen glaubt, dafs sie wesenlose Symbole eines uns unzugänglichen wahrhaft Seienden seien. Wir schauen das Eine

in tausend Abbildern, und es ist uns nicht vergönnt, es je in sich selbst zu schauen, da es zugleich ewige Finsternis und nur im getrübten Reflex für uns (dürfen wir sagen: für sich in uns?) faſsbar und sichtbar ist.

Durch den im Vorangehenden gekennzeichneten Standpunkt sind Prinzip und Methode der cusanischen Forschung bestimmt. Da die absolute Identität, die durch alles Denken, d. h. nach dem Gesagten, Rechnen und Gleichsetzen nicht vollkommen erreicht, wohl aber angestrebt und unvollkommen ausgedrückt wird, den eigentlichen und im Grunde einzigen Gegenstand des Erkennens bildet, dieser aber nur durch absolute Negation alles Endlichen erreicht wird, was allein unter der Voraussetzung möglich ist, daſs die absolute Negation unmittelbar mit der absoluten Position zusammenfällt, so ergibt sich als oberstes Prinzip die Identität der Gegensätze, die coincidentia oppositorum, auf deren Erkenntnis gegenüber der herkömmlichen, auf dem Satze vom Widerspruch aufgebauten angeblichen Wortphilosophie der Cusaner nicht wenig sich zu gute thut. Debet autem in his profundus omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt. (De doct. ign. l. 3. Perorat. t. I fol. 34. a). Er findet es daher angezeigt, Zeit und Ort der ihm, wie er glaubt, von oben gewordenen Erleuchtung anzugeben — in mari ex graecia rediens — credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum (l. c.). Sollte wirklich aus jener Lichtquelle, in welcher keine Finsternis ist (1 Joh. 1, 5) das Prinzip, das der Prophet, wenn auch zunächst in seiner praktischen Anwendung, brandmarkt (Isai. 5, 20), entsprungen, und nicht vielmehr die vermeintliche Erleuchtung auf eine aus der Macht der Finsternis stammende Verfinsterung des Geistes zurückzuführen sein? Die Anwendung, die Nikolaus von ihm gemacht hat auf die Gottes- und Schöpfungslehre, sowie auf die Mysterien des Christentums wird uns zeigen, ob wir es mit einer Eingebung eines Engels des Lichtes oder der Finsternis zu thun haben: vorausgesetzt, daſs überhaupt ein Zweifel darüber bestehen könne, ob die Leugnung des obersten Vernunftprinzips, worauf die coincidentia oppositorum, das Zusammenfallen der contradictorischen Gegensätze, wie Nikolaus mit einer jeden anderen Erklärungsversuch ausschlieſsenden Bestimmtheit und Deutlichkeit sich ausdrückt, also die Rede, die zugleich Ja und Nein ist, die aus Ja Nein, und aus Nein Ja macht, hinauskommt, ob, sage ich, diese Leugnung des principium contradictionis aus göttlicher Quelle stamme. Wir werden also sehen, was von der Versicherung zu halten sei, daſs der Verteidiger des Zusammenfallens der Gegensätze nie

gegen die Lehre der Kirche in einen feindlichen Gegensatz geraten sei, es sei denn, dafs man auf Grund desselben Prinzips annehme, die dem kirchlichen Verständnis entgegengesetzte Auffassung des Dogmas falle mit eben diesem kirchlichen und traditionellen Verständnisse zusammen. Nicht minder wird es sich, hoffen wir, herausstellen, ob jene, die das System des „Reformators in Kirche, Reich und Philosophie" mit den Lehrsätzen des Christentums und den Wahrheiten der Vernunft selbst in Widerspruch finden, statt die Gründe und leitenden Hauptgedanken der cusanischen Theologie hervorzukehren, an einzelnen Ausdrücken scholastische (!) Censur üben und sie inbezug auf ihre Korrektheit bis auf die Linie abmessen (!). (S. Tübinger Theologische Quartalschrift. 1873 S. 7.)

In der Identität des contradictorisch Entgegengesetzten, versichert uns Nikolaus weiterhin, liegt das Geheimnis der Philosophie, das sich Theologen und Philosophen durch ihr erstes Prinzip (principium contradictionis) verschlossen haben. Kraft dieses Prinzips ist das Eingehen der Einheit in die Vielheit im Grunde nur Rückgang des Vielen in das Eine, das Eingehen der Seele in den Leib Rückgang des Leibes in die Seele. Es ist die höhere intellektuelle Betrachtung der Dinge. Simplici enim intellectu progressionem cum regressione copulatam concipito, si ad arcana illa curas pervenire, quae supra rationem disjungentem progressionem a regressione solo intellectu in unum opposita complicante verius attinguntur. Ad quae philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecluserunt. (De conject. l. 1 c. 12. t. I. f. 97 b. Vgl. De visione Dei c. 9.)

Man hat die Coincidenz der Gegensätze in Gott als sein Erhabensein über dem Widerspruche dargestellt und nichts anderes darin finden wollen, als den Ausdruck der Unbegreiflichkeit des Unendlichen (Clemens, Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa. Bonn 1847 S. 48). In dieser Deutung kann auch das mildeste Urteil nur ein unbegreifliches Mifsverständnis erblicken. Erhaben über den Widerspruch ist jedes, nicht allein das unendliche Sein. Der Grund dieser Erhabenheit aber ist nicht darin zu suchen, dafs im Sein die Gegensätze zusammenfallen, in welchem Falle es ja, weit entfernt über den Widerspruch erhaben zu sein, denselben vielmehr einschliefsen würde, sondern jener Grund liegt in der Natur des Widerspruchs selbst, der eben das Nichtseiende und Nichtseinkönnende bezeichnet. Ist diese Freiheit vom Widerspruch von jedem Sein zu behaupten, so vor allem vom unendlichen Sein, und wenn irgend ein Sein, so kann am wenigsten das Unendliche als Einheit der Gegensätze begriffen

werden. Unbegreiflich aber ist diese Einheit nicht wie ein Sein, das über, sondern wie ein Nichtsein, das unter allem begrifflichen und überhaupt erkennbaren Sein — in der Region des Nichtseins liegt.

Von anderer Seite glaubt man, die Coincidenz der Gegensätze durch die Unterscheidung der sogenannten Vernunfteinheit (unitas intellectus) von der Verstandeseinheit (unitas rationis, richtiger würden die deutschen Bezeichnungen umgekehrt) rechtfertigen zu können. (Tübing. Quartalsch. a. a. O. S. 54.) Es ist dies dieselbe Unterscheidung, der wir bei neueren Philosophen, bei Schelling und Hegel, begegnen, wornach das principium contradictionis zwar für die „verständige", rationale, nicht aber für die angeblich höhere, „vernünftige" (intellektuelle) Auffassung der Dinge Geltung haben soll. Nikolaus selbst unterscheidet bestimmt die intellektuelle von der rationalen Betrachtungsweise. Was werden wir hiezu sagen? Dafs diese Unterscheidung hinfällig ist, und auch wenn sie berechtigt und in den psychologischen Thatsachen begründet wäre, dieser Umstand an der Absurdität der behaupteten coincidentia oppositorum nicht das Geringste ändern würde. Der wahre Grund und Sinn dieser Coincidenz aber ist von uns zur Genüge angegeben worden, indem wir auf die Verwechslung des Unendlichen mit dem Inhalt des logischen Begriffs (conceptus objectivus entis communis) hingewiesen haben, welch' letzterer der Natur des Potentialen und Stofflichen, worin die Gegensätze gleichsam noch ungeschieden (freilich eben nur als mögliche!) enthalten sind, nahe liegt; eine Verwechslung, die selbst aus der Anmafsung stammt, die Idee des Unendlichen in der Vernunft unmittelbar nachweisen, an die Stelle der abstraktiven Erkenntnis des Unendlichen die intuitive setzen zu wollen. Man schraubt die menschliche Vernunft zu einer unnatürlichen Höhe empor, aus der sie infolge einer gerechten Nemesis unter das Niveau ihrer wahren Würde herabsinkt. Superbis Deus resistit.

Vernehmen wir nun, wie Nikolaus jenes Prinzip zu begründen, oder genauer gesprochen zu erläutern und nahe zu legen sucht. Jenseits des Wissens ist das Unendliche, das Gröfste und Kleinste, die aufserhalb aller Proportion, alles Gegensatzes, und daher eines und dasselbe sind. Das Gröfste ist das Eine, denn die Fülle (abundantia) kommt der Einheit zu, die auch das Sein ist, und als das Abstrakteste (ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta) keinen Gegensatz hat, also da ihm das Kleinste gegenüber steht, mit diesem eines ist: quoniam nihil ei opponitur, cum eo simul coincidit minimum, quare est et in omnibus. De doct. ignor. l. 1. c. 2.

Da Unendliches und Endliches aufser Verhältnis stehen, so kann man da, wo ein Unterschied stattfindet, nicht auf ein einfach Gröfstes kommen. Daher vermag der Verstand, der sich ganz in den Unterschieden der Gattung und Art, des Verursachens und Verursachten (convenientia et differentia influentialis, worauf man besonders achten wolle, um die späteren Äufserungen über das Verhältnifs von Gott und Welt richtig zu würdigen), des Räumlichen und Zeitlichen bewegt, durch die Auffassung der Ähnlichkeit und des Verhaltens der Dinge deren Wahrheit nicht zu erkennen; denn im Verstande ist die absolute Präzision nicht zu finden (L. c. c. 3). Folglich erfassen wir das einfache und absolute Gröfste nicht anders als in begriffloser Weise (incomprehensibiliter); denn was wir durch Sinn, Vernunft und Verstand erkennen, ist unter sich so verschieden, dafs keine präzise Gleichheit stattfindet.

Wie erwartet werden mufs, verliert sich die weitere Erläuterung des Prinzips ins Sophistische, zuweilen ins Barocke, so dafs man an ähnliche Wendungen in Hegels Logik erinnert wird, wie wenn z. B. als Definition Gottes das Nichtanderssein angegeben und gesagt wird, es definiere sich und alles andere; denn wenn das Anderssein sein solle, so könne es nichts anderes sein, als eben anderes, sonst wäre es anderes als anderes und somit nichts anderes. (De venatione sapient. c. 14.)

Sehen wir von diesem Spiele mit Worten ab, so leuchtet ein, dafs die angeführten Erörterungen das zu Begründende voraussetzen, denn die vom Prinzip des Widerspruches unabhängige, die absolute Einheit erfassende Betrachtungsweise der Dinge kann offenbar nur dann postuliert werden, wenn die Einheit des Seins, die Identität der Gegensätze als Prinzip schon vorausgesetzt wird; eine Voraussetzung, die nicht zugestanden werden kann, weil sie alles Denken, vernünftiges und verständiges, menschliches und göttliches aufhebt.

Dafs das Grundprinzip der cusanischen Philosophie dem Skepticismus und Nihilismus zuführe, ist längst von Aristoteles, und in neuerer Zeit vielfach gegen Hegel, nachgewiesen worden. (Vgl. Gratry, Logik Bd 1, S. 81 ff. der deutschen Bearbeitung.) Der theosophische Standpunkt (zu welchem indes auch bei Hegel die Anklänge nicht fehlen), den Nikolaus einnimmt, kann an diesem Urteil nichts ändern; denn wenn wir von Gott nur ein negatives, von Allem aufser Gott aber nur durch Ihn ein Erkennen besitzen, so löst sich all unser Wissen in Negativität, d. h. in Nichts auf.

Nikolaus selbst glaubt die Einwendungen gegen die coin-

cidentia oppositorum durch die Bemerkung abgeschnitten zu haben: Habemus igitur visum mentalem intuentem in id quod est prius omni cognitione. Quare qui id quod sic videt, in cognitione reperiri satagit, se frustra fatigat, sicut qui colorem, solum visibilem, etiam manu tangere niteretur. (Compend. c. I. l. c. fol. 169 a.)

Wenn wir in dem Satze vom Zusammenfallen der Gegensätze, von welchem an einem anderen Orte gerühmt wird, dafs alles bisher den Theologen Verborgene dadurch erforscht und gewufst werden könne (Complem. Theolog. c. 14 t. III. fol. 100 a), das Prinzip der cusanischen Spekulation kennen gelernt haben, so stellt sich uns als die diesem Prinzip gemäfse Methode die Zurückführung des Vielen und Gegensätzlichen auf das Eine und die Entfaltung und Ausbreitung des Einen in das Viele dar. Während die wahrhaft wissenschaftliche Methode darin besteht, die gegebene Mannigfaltigkeit der Dinge nach ihrem Wesen, ihren Gründen und Ursachen, seien es immanente oder transcendente im Lichte evidenter Vernunftprinzipien, wie des principium contradictionis und des Prinzips der Kausalität zu erforschen, sieht sich die cusanische Forschung durch ihren Standpunkt und ihr oberstes Prinzip in die kreisende Bewegung des logischen Begriffs hineingebannt und vermag daher über die logische Formel der kontrahierten Einheit, d. h. des sich unterscheidenden Seins oder sich besondernden Allgemeinen nicht hinauszukommen, wie wir dies sowohl bei der Bestimmung des Verhältnisses der Welt zu Gott als auch in der Auffassung des trinitarischen Lebens in Gott finden werden. Vorläufig aber möge diese Methode des (immanenten) Aufsteigens zum Unendlichen oder dem Eins und Alles an der drastischen Weise, wie der Laie oder Idiote die Bildung des Gottesbegriffes darstellt, veranschaulicht werden.

Auf die Frage, wie der Begriff von Gott zu bilden sei, wird mit der Aufforderung geantwortet: Bilde einen Begriff vom Begriff! Wie läfst sich aber ein genauerer Begriff von Gott bilden? Antwort: Bilde einen Begriff vom Genauen, dem Präzisen, der Präzision! Denn Gott ist die absolute Präzision. Wie einen rechten Begriff? Wende dich zur Rechtheit! u. s. w. Man versteht den Sinn dieser Methode. Von jedem Datum aus kann man sich unmittelbar zum Unendlichen erheben. Jedes Sein verhüllt und enthüllt Gott zugleich, als Sein enthüllt, als dieses Sein verhüllt es ihn. Da Gott Alles in Allem, das Gröfste und Kleinste, die in Allem ausgesprochene unaussprechliche Voraussetzung ist, so enthält jede Frage über Gott in sich auch schon die

Antwort. Ist Gott? Er ist das Sein! Ist Gott Etwas? Er ist das Etwas schlechthin, die absolute Wesenheit. In Gott fällt Schwierigkeit und Leichtigkeit, die Präzision der Frage mit der Präzision der Antwort zusammen. (Idiot. de Sapient. l. II. l. c. fol. 78 b.)

Mit einem Worte: Gott ist die Voraussetzung jeder Frage, jedes Zweifels, er ist die Wahrheit, die in der Bejahung wie in der Verneinung bejaht wird. (Excitat. l. 7 Cum omni militia. t. II. fol. 120.)

Was ist aber die treibende Kraft und Spannfeder in diesem Prozesse? Die Einheit in den Dingen kann nur durch die Einheit in uns, Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden. Die absolute Einheit setzt ein ihr verwandtes Prinzip und Vermögen in uns voraus, mit andern Worten, Gott wird nicht auf rationalem Wege, sondern nur durch den Intellekt erkannt. Zwar erfassen auch Sinn und Vernunft (ratio) das Göttliche, jedoch nur im Symbol (De Beryllo c. 36. t. I. fol. 192 a) und im Worte, das nicht im eigentlichen, sondern nur im bildlichen Sinne zu fassen und anzuwenden ist. Daher ist die auf die rationale Erkenntnis gebaute Philosophie bloße Wortphilosophie. Der Intellekt muß über die eigentliche Bedeutung der Worte sich erheben — oportet potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere (De doct. ign. l. 1. c. 2). Denn jedes Wort sucht die Präzision, die Einheit, ohne sie ausdrücken zu können. Obgleich die Namengebung in der Vielheit der Sprachen als eine willkürliche erscheint, so ist doch die Absicht auf das natürliche Wort in der Vielheit gerichtet. Denn die Namengebung ist das Werk der Vernunft (fit motu rationis), die Vernunft aber bezieht sich auf die sinnenfälligen Dinge, deren Verbindungen und Unterscheidungen von ihr herrühren, so daß nichts in der Vernunft ist, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen. Daher bleibt die Vernunft in Mutmaßungen und Meinungen befangen. Die Gattungen und Arten aber sind, wie sie unter die Sprache fallen, Vernunftgebilde — entia rationis. Wer also Vernunft und Verstand nicht als zwei Vermögen unterscheidet, und annimmt, es könne im letzteren nichts sein, was nicht in der erstern sich findet, dessen Forschung wird in den Namen befangen, seine Philosophie eine Wortphilosophie bleiben. Der Satz aber, es sei nichts in der Vernunft, was nicht früher in den Sinnen war, gilt nicht vom Verstande. In diesem finden sich die den sinnlichen Dingen vorangehenden Urbilder, die vorbildliche und unmittelbare Wahrheit der Formen, die sich in den sinnlichen Dingen reflektieren. Der in Beziehung auf diese

Urbilder oder Ideen zwischen den Akademikern und Peripatetikern bestehende Gegensatz der Ansichten läfst sich durch die Erhebung zum Unendlichen aufheben und vereinigen. Die eine und einfache unendliche Form ist das adäquateste Urbild, das durch keinen Namen ausgedrückt werden kann. (Idiot. de Mente l. 3. c. 2 t. I. fol. 82.)

In dieser Auffassung der Vernunftbegriffe ist der Einflufs des Nominalismus unverkennbar. Die aus dem Sinnlichen abstrahierten Begriffe sind blofse Zeichen und Worte; durch die Thätigkeit der Vernunft, auf rationalem Wege ist es daher unmöglich, das wahrhaft Intelligible zu erreichen. Der gemäfsigte Realismus des Aristoteles und des heil. Thomas ist verlassen. Der Cusaner bleibt aber an diesem Punkte, wo der Sensualismus droht, nicht stehen, sondern wirft sich dem excessiven Realismus in die Arme, indem er die Erkenntnis des Intelligiblen einer höheren, schauenden Kraft reserviert, die ebensowohl Intuition der idealen Wesenheiten oder Urbilder, als eine solche des Unendlichen selbst ist. Ein genaueres Zusehen aber zeigt, wie der Cusaner von der nominalistischen Auffassung der Allgemeinbegriffe zu einem selbständigen Schauen des Idealen übergeht, um schliefslich, indem die Ideen in die unterschiedslose Einerleiheit der Intuition des Seins und Einen untertauchen, in die Alleinheitslehre der Eleaten zurückzusinken. Wenn neben dieser universalistischen Tendenz eine scheinbar geradezu entgegengesetzte, individualistische, der Denkweise des Urhebers der Monadenlehre verwandte sich geltend macht, so werden wir uns hierüber nicht wundern, wenn wir die dialektische Natur des eleatischen Seinsbegriffs in Erwägung ziehen. Doch hierüber Näheres an seinem Orte.

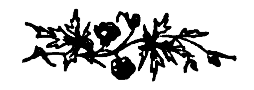
Die Methode des Cusaners ist demnach durch die intellektuelle Anschauung des Einen und schlechthin Seienden begeistet. Nach dem Grundsatze aber, dafs der Erkenntnisgegenstand durch das innere Consubstanziale erkannt werde (generaliter extrinsecum cognoscibile per intrinsecum consubstantiale videt anima. Excit. I. De eo quod scriptum est. t. II. fol. 16 a) ist diese Anschauung so zu denken oder kommt die Gotteserkenntnis dadurch zustande, dafs die Seele am göttlichen Sein partizipiert, dieses aber nicht teilweise partizipiert werden kann; Gott nämlich ist, wenn auch in bestimmter Besonderung, Alles in Allem, wie im Realen so im Idealen, folglich tritt sein Bild in dem von der verworrenen sinnlichen und von ihr abhängigen rationalen Erkenntnis abgeklärten Spiegel der intellektuellen Natur leuchtend hervor. (De conject. 1, 13. Idiot. de mente 1, 9.)

Gott ist nicht Gegenstand des Beweises, denn da die Vernunft, das Organ der Demonstration, in unvereinbaren Gegensätzen befangen bleibt, so kann das Unendliche, in welchem die Gegensätze zusammenfallen, nicht durch sie erkannt werden. Zur Einsicht in die Koincidenz der Gegensätze erhebt sich nur der Verstand. Negat igitur ratio complicationem oppositorum et eorum inattingibilitatem coincidentiae affirmat . . . Omne quod demonstratur verum esse, ex eo est, quia nisi ita esset, oppositorum coincidentia subinferretur. De conj. l. II. c. 1. Jedoch selbst der Verstand, obgleich er in der eigenen die Gegensätze zusammenfassenden Einheit die absolute Einheit erkennt, schaut diese nicht ohne Anderheit; die höchste Stufe der Erkenntnis wäre somit im Einswerden mit Gott gelegen, nur auf dieser wird die Wahrheit selbst und wie sie an sich ist erkannt, während alles andere Erkennen, weil nie die Anderheit abstreifend in Mutmafsungen sich bewegt. Die Mutmafsung nämlich oder Konjektur ist positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans. L. c. I. 2. Vgl. II, 16. So sehen wir auch hier das titanische Streben nach absoluter Erkenntnis im Zweifel endigen.

Wir schliefsen diesen ersten Abschnitt mit einer zweifachen Bemerkung. Man hat das Prinzip unseres Philosophen als dasjenige bezeichnet, welches Aristoteles in den Büchern von der Natur aufstellt, nämlich dafs das Unmögliche nicht wird. (Clemens a. a. O. S. 44.) Es ist hiervon das gerade Gegenteil wahr. An die Stelle der beiden aristotelischen Prinzipien, dafs das Widersprechende nicht sei, und dafs dem potenziellen, werdenden Sein eine reine Aktualität vorangehen müsse, setzt unser Philosoph die Identität der Gegensätze, mit welcher keines jener aristotelischen Prinzipien zusammen bestehen kann. Oberstes Prinzip des Cusanus also ist das Universalere der Koincidenz. Jenes Mögliche aber, das nach ihm Allem vorangehen mufs, ist eine bestimmte Anwendung der Koincidenz, nämlich die Identität des Möglichen und Wirklichen, der aktiven und passiven Potenz. Daher die sofortige weitere Aufstellung, dafs das Wirkenkönnen das Gröfste und Kleinste zugleich sei, was dem Unbefangenen durch die sophistische Wendung insinuiert wird, dafs das Gröfste nicht kleiner sein könne, als es ist, folglich das Kleinste sei, als ob nicht ein doppelter Grund des nicht kleiner sein Könnens gedacht werden könnte, nämlich aufser dem, dafs etwas das Kleinste ist, auch der, dafs etwas unveränderlich ist.

Eine andere Bemerkung betrifft die oft erörterte Frage nach dem Pantheismus des Cusaners. Für uns frägt es sich nicht um die persönliche Ansicht des Philosophen, sondern darum, ob der

Pantheismus in der Lehre liege. Daſs dem aber so sei, scheint uns unbestreitbar, und können die schärfsten Proteste und persönlich aufrichtigsten Versicherungen an diesem Urteile nichts ändern. Man wird uns überdies wenige Pantheisten nennen können, die den Pantheismus offen auf ihre Fahne geschrieben! Selbst Hegel will dessen nicht Wort haben und protestiert wenigstens gegen die Annahme eines akosmistischen Pantheismus. Der Pantheismus des Cusaners aber liegt in den Grundlagen des Systems. Der Standpunkt der unmittelbaren und natürlichen Gottschauung setzt eine innere Wesensverwandtschaft des schauenden Geistes mit Gott voraus, wie sie nach christlicher Offenbarung dem eingebornen Gottessohn allein zukommt, Joh. 1, 18. Ebenso radikal pantheistisch ist das Prinzip der Identität des Widersprechenden, denn es bedeutet, daſs Sein und Nichtsein, Unendliches und Endliches, Aktives und Passives eins und dasselbe seien. Das Nämliche gilt endlich von der Methode, denn der oscillierende Hin- und Hergang vom Einen zum Vielen und umgekehrt geschieht in rein immanenter Weise und setzt deshalb das Eine zum Vielen in das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern. Wer auf solchen Fundamenten einen Gedankenbau aufführt, mag immerhin gewaltsam dem Drange der Prinzipien, in die Konsequenzen sich zu entfalten, Einhalt zu thun und im Widerspruch mit ihnen an den theistischen Lehrsätzen der Kirche festzuhalten versuchen: radikal und fundamental bleibt seine Lehre pantheistisch und daher für uns verwerflich. Ob indes der Cusaner anders als in wirkungslosen Worten protestierte, ob er nicht vielmehr die vollen Konsequenzen seines Standpunkts, seines Prinzips und seiner Methode gezogen, darüber werden uns die folgenden beiden Abschnitte Aufklärung verschaffen.





DIE LEHRE VON DER SEELE ALS WESENSFORM.

BETRACHTET VOM GESICHTSPUNKTE DER KUNST UND ÄSTHETIK.

Von

Prof. Dr. X. PFEIFER.

Im ersten Teile dieser psychologischen Abhandlung (II. Bd. Heft 1 S. 37 fgd.) ist der Versuch gemacht worden, die scholastische Lehre von der Menschenseele, sofern durch jene Lehre die immaterielle und intellektive Natur der Menschenseele behauptet wird, aus Thatsachen der Kunst und Ästhetik zu beleuchten und zu rechtfertigen. Die scholastische Seelenlehre behauptet aber nicht blos die Erhabenheit der Menschenseele über die Materie, sondern auch eine natürliche Bezogenheit der Seele auf die mit ihr als Leib vereinigte Materie, welche Beziehung bekanntlich durch die Bezeichnung der Seele als einer den Körper informierenden Wesensform ausgedrückt wird. Diese Bezogenheit der Menschenseele als eines substantialen Formprinzipes auf die Materie resp. auf den Leib soll nun in dieser zweiten, ergänzenden, Partie der bezeichneten Abhandlung ebenfalls durch Thatsachen der Kunst und Ästhetik beleuchtet werden.

Wenn die menschliche Seele als ein Formprinzip bezeichnet wird, kann jener Ausdruck in zwei verschiedenen Bedeutungen gemeint sein. Es kann damit gemeint sein, die Seele sei ein

Prinzip oder Wesen, welches Formen produziert, dafs sie also ein produktives Formprinzip sei; und die menschliche Seele ist auch wirklich in diesem Sinne ein Formprinzip und erweist sich als solches am allermeisten in den Produkten der Kunst. Die Anwendung des Terminus Formprinzip oder Form schlechtweg in der so eben angegebenen Bedeutung ist nicht neu, denn schon ein christlicher Schriftsteller des fünften Jahrhunderts, der Presbyter Mamertus Claudianus hat in einer Schrift, welche den Titel führt de statu animae (Lib. II Kap. 26), die Gottheit eine forma formatrix genannt. Es wird nämlich an der bezeichneten Stelle an die Menschenseele, welche nach Gottes Bild geschaffen sei, die Aufforderung gerichtet: „Accede formatrici formae, quo possis esse formosior". Aus dem Zusammenhang ergibt sich, dafs der Sinn der Stelle dieser ist: Der Mensch solle mit Gott, seinem Urbilde sich vereinigen durch Liebe, denn durch diese Annäherung an Gott werde er immer vollkommener (formosior) werden. Gott ist das Urbild (die forma exemplaris) und zugleich die Wirkursache (causa efficiens) der Form der geschaffenen Dinge und deswegen wird er als forma formatrix bezeichnet. Der Ausdruck forma formatrix bedeutet hier ein Formprinzip im produktiven Sinne. Auch die menschliche Seele ist, wie schon bemerkt, da sie Formen schafft, ein Formprinzip im produktiven Sinne.

Die scholastische Psychologie hat jedoch die menschliche Seele in einem andern Sinne als ein Formprinzip, oder als Form schlechtweg bezeichnet, nicht im produktiven sondern im konstitutiven Sinne, denn es ist hiebei dies gemeint, dafs die Seele derjenige konstitutive Bestandteil der menschlichen Natur sei, welcher zur Materie als der bestimmende, spezifizierende Faktor, und insofern als Form sich verhalte.

Wir wollen nun jenes Verhalten der Menschenseele, wodurch sie Formen produziert, die produktive, und jenes Verhalten, wodurch die Seele mit dem Leibe als konstitutives Formprinzip vereinigt ist, die konstitutive Formfunktion der Seele nennen. Durch die erstere Funktion erzeugt die Seele Formen, aber nur accidentelle, durch die letztere Funktion aber ist die Seele selbst

eine Form, und zwar eine substantiale. Der Sache nach geht natürlich die substantiale oder konstitutive Formfunktion der produktiven und accidentalen voran. Aber bekannter ist uns Menschen die produktive Formfunktion als die konstitutive. Wir haben vorhin auch gesehen, daſs zur präcisen Bezeichnung der produktiven Formfunktion der Terminus forma formatrix sich eigne. Zur Bezeichnung der konstitutiven Formfunktion hat aber die Scholastik schon längst, wie bekannt, den Terminus forma informans angewendet.

Wir finden aber, wenn wir die Thätigkeiten der menschlichen Seele unter dem Gesichtspunkte ihres Verhaltens zur Form durchmustern, auſser den schon genannten zwei Formfunktionen noch eine dritte, welche sich als rezeptive Formfunktion bezeichnen läſst, denn sie manifestiert sich in der Fähigkeit und dem Triebe der Seele, Formen in sich aufzunehmen. Diese rezeptive Formfunktion ist der ergänzende Gegenpol der produktiven, und in der psychischen Entwicklung des Menschen geht die rezeptive Formfunktion der produktiven voran. Im genialen Künstler müssen beide Formfunktionen, die rezeptive und produktive, mit groſser Energie auftreten, denn je gröſser der Reichtum von Formen ist, welchen ein Künstler durch die rezeptive Formfunktion der Seele in sich aufgenommen hat, desto umfassender ist das Material, das er in seinen Produktionen verwerten kann. Ein klassisches Zeugnis dieser Bedingtheit der produktiven Formtätigkeit von der rezeptiven findet sich in Mozarts Biographie von Otto Jahn (2. Bd. II S. 104).

Vor der Aufführung des Don Giovanni äuſserte Mozart zum Direktor des Orchesters in Prag: Ich habe mir Mühe und Arbeit nicht verdrieſsen lassen, für Prag etwas Vorzügliches zu leisten. Überhaupt irrt man, wenn man denkt, daſs mir meine Kunst leicht geworden ist. Ich versichere Sie, lieber Freund, Niemand hat soviel Mühe auf das Studium der Komposition verwendet, als ich. Es gibt nicht leicht einen berühmten Meister in der Musik, den ich nicht fleiſsig und oft mehrmals durchstudiert hätte."

Wir haben nun im ganzen dreierlei Formfunktionen der

Menschenseele unterschieden, eine rezeptive, eine produktive und eine konstitutive. Die zwei erstern sind der Zeit nach später als die dritte, aber unsrer Erkenntnis liegen die zwei erstern näher als die letztere, denn die rezeptive und produktive Formfunktion unsrer Seele können wir an uns und andern Menschen, besonders an den Künstlern direkt beobachten und studieren. Aber die rezeptive und produktive Formfunktion der Menschenseele wäre in der ihr eigentümlichen Weise nicht möglich ohne das konstitutive Formverhältnis der Seele zum Leibe.

Der weitere Gang unsrer Untersuchung wird nun sein, dafs wir die rezeptive und produktive Formfunktion der Menschenseele näher betrachten und nachweisen, dafs diese Funktionen zu einem Rückschlusse auf das konstitutive Formverhältnis der Seele berechtigen.

Ein Schriftsteller der Neuzeit, Scherner, der zwar die scholastische Psychologie nicht zu kennen scheint, aber mit grofser Entschiedenheit den Satz, dafs die Menschenseele ein substantiales Formwesen sei, verteidigt, spricht sich über die rezeptive Formfunktion[1]) der Seele, über den Trieb, Formen aufzunehmen, in folgender Weise aus: „Mit allen Sinnen thut sie (die Seele) Tag und Nacht, so weit sie wacht, nichts mit gröfserer und beständigerer Begier, als immer neue Formen der Welt um sich her einzusaugen. Alles, was wir sehen, hören, fühlen, tasten, ja selbst zum grofsen Teil, was wir schmecken und riechen, nährt und befriedigt ihren immensen Trieb, Formen des Seienden und Wirklichen einzusaugen.“

Viel kürzer ist diese Wahrheit schon in der heil. Schrift (Prediger I. 8) ausgesprochen mit den Worten: „Das Auge wird nicht satt vom Sehen und das Ohr nicht vom Hören“. Dafs übrigens dieser Trieb, Formen aufzufassen, selbst dann, wenn die beiden soeben genannten Sinne, Gesicht und Gehör, fehlen, vorhanden sein und sehr energisch sich geltend machen kann, das hat sich in dem Leben und Verhalten des blinden und zugleich taubstummen Mädchens Laura Bridgman gezeigt. Ihr Lehrer Dr. Howe, berichtet von ihr, dafs sie, wenn ihr freistand zu thun, was sie wollte, fortwährend nach Gegenständen fühlte,

um sich über deren Gröfse, Gestalt und Gebrauch zu unterrichten.

Bevor wir nun aus den angeführten Thatsachen einen auf unser Thema bezüglichen Schlufs ziehen, ist noch der Umstand hervorzuheben, dafs der rezeptive Formtrieb des Menschen zuerst und am stärksten auf sinnliche und daher materielle Formen gerichtet ist. Der rezeptive Formtrieb bethätiget sich ja vorzugsweise im Sehen und Hören; die Formen aber, welche der Mensch durch Sehen und Hören in sich aufnimmt, sind sinnliche und haften an materiellen Objekten. Selbst in der höchsten und reinsten Bethätigung des rezeptiven menschlichen Formtriebes, nämlich in dem Wohlgefallen an den Werken der schönen Kunst, zeigt sich die soeben hervorgehobene Beziehung auf das Sinnliche und Materielle, denn, wenn auch das ästhetische Wohlgefallen an Werken der schönen Künste niemals ein rein sinnliches ist, so ist es doch auch kein rein geistiges, oder intellektuelles, sondern ein sinnlich-geistiges. Andrerseits ist jene Schönheit, welche den Produkten der schönen Künste eignet und das ästhetische Wohlgefallen erweckt, nicht eine übersinnliche Eigenschaft schlechtweg, sondern eine intellektuell-sinnliche.

Allerdings hat Jungmann an die Spitze seiner Ästhetik (Aufl. 2. S. 23) den Satz gestellt: „Die Schönheit ist eine übersinnliche Beschaffenheit der Dinge, welche nur durch die Vernunft erkannt wird“. Aber selbst ein Ordensgenosse des genannten Autors P. Gietmann hat in den Laacher Stimmen XXXIV. Heft 2 sich veranlafst gesehen, die von Jungmann zu wenig beachtete Bedeutung des sinnlichen Elementes in dem Schönen und dessen Wirkung auf den Menschen mehr hervorzuheben, indem er gegen Jungmann bemerkt: „Auffallend war uns in dem besprochenen Abschnitte der Ästhetik noch der Wegfall jeder Rücksichtnahme auf die sinnliche Verkörperung der Schönheit, welche in den schönen Künsten eine so grofse Rolle spielt. P. Jungmann scheint dem Vorwurfe von vornherein begegnen zu wollen, wenn er sagt (N. 45), bei der Frage nach der Übereinstimmung der schönen Gegenstände mit der Natur des Beschauers komme die geistig-sinnliche Natur des Menschen nicht in Rechnung. Nun beruht

aber die stärkere Wirkung der anschaulich verkörperten Schönheit gerade auf unserer geistig-sinnlichen Doppelnatur. Denn die übersinnliche Schönheit in sinnlichem Gewande entspricht ihr eben am vollkommensten. Die geistige Schönheit wird aus dem gleichen Grunde von unsrer Einbildungskraft in körperliche Bilder gekleidet. Durch solche Erwägungen kommen wir wieder zu jener oben besprochenen Ansicht von der Schönheit als der auf Geist und Sinn befriedigend einwirkenden Vollkommenheit der Dinge, als der den ganzen Menschen beglückenden Wahrheit oder Gutheit."

Ich bin mit diesen Sätzen Gietmanns vollkommen einverstanden; halte es aber für notwendig, die für unser Thema wichtigen Momente noch eingehender zu beleuchten. Es könnte vom Standpunkt der Jungmannschen Auffassung gegen die von Gietmann vertretene vielleicht eingewendet werden, dafs der Anteil des sinnlichen Elementes am Schönen und dessen Genufs darauf sich beschränke, dem menschlichen Geiste die Auffassung der intellektuellen Schönheit zu vermitteln. Der Mensch könne eben, solange er im Leibe lebt, das Intellektuelle nicht auffassen ohne sinnliche Vermittlung. Daraus folge aber keineswegs, dafs in den schönen Objekten, woran der Mensch ästhetisches Wohlgefallen habe, die sinnlichen Elemente als solche ein mitwirkender Faktor, also ein Motiv des ästhetischen Wohlgefallens seien. Die sinnlichen Elemente seien blos das Medium oder Vehikel, ohne welches die intellektuellen Schönheitselemente auf den menschlichen Geist nicht wirken können. Das Sinnliche und die Sinnlichkeit sei also keine causa efficiens, nicht einmal eine untergeordnete, sondern blos eine Bedingung des ästhetischen Wohlgefallens.

Um zu prüfen, was an der soeben dargelegten Auffassung des Verhältnisses des sinnlichen Elementes zum ästhetischen Genusse Wahres oder Falsches sei, ist es notwendig, die verschiedenen Arten des intellektuellen Genusses und die verschiedenen Arten der Beteiligung der Sinnlichkeit an dem intellektuellen Genusse näher zu untersuchen und zu vergleichen. Es gibt zwei Hauptarten intellektuellen Genusses, oder was auf dasselbe hinauskommt, intellektueller Befriedigung; erstens jene

Befriedigung, welche der menschliche Geist in der Erkenntnis der Wahrheit, dann jene, die er in der Anschauung des Schönen findet. Der erstere intellektuelle Genufs kann als der spekulative, der zweite als der ästhetische bezeichnet werden.

Fassen wir nun die Bedingungen, unter welchen die bezeichneten intellektuellen Genüsse zustande kommen, ins Auge, so finden wir, dafs allerdings sowohl der spekulative Genufs, welchen die Erkenntnis von Wahrheiten, namentlich von neuentdeckten, gewährt, als auch der ästhetische Genufs des Schönen von sinnlichen Vorstellungen bedingt sind, weil eben im Menschen die intellektuellen Erkenntnisse durch sinnliche vermittelt sind. Aber die Funktion der Sinnlichkeit ist beim ästhetischen Genusse nicht ganz dieselbe, wie bei dem spekulativen Genusse der Erkenntnis. Für den Genufs, welchen die Erkenntnis von Wahrheiten gewährt, ist es ganz gleichgültig, ob die Sinnlichkeit dabei auch irgend eine Befriedigung findet oder nicht. Die Sinnlichkeit hat hiebei blos die Funktion, der Intelligenz zu dienen. Es kann dabei vorkommen, dafs die Sinnlichkeit nicht nur keinen Genufs hat, sondern unangenehm affiziert wird. Setzen wir z. B. den Fall, dafs ein Chemiker bei Experimenten, welche den Geruchsinn unangenehm affizieren, eine neue und wichtige Entdeckung macht, so hat die Intelligenz einen Genufs, während in der Sinnlichkeit das Gegenteil vom Genufs ist.

Ganz anders ist es mit der Funktion der Sinnlichkeit bei jenem intellektuellen Genusse, dessen Objekt das Schöne, insbesondere das Kunstschöne ist. Genau genommen hat hier die Sinnlichkeit zwei Funktionen, eine vermittelnde und eine geniefsende. Die vermittelnde Funktion der Sinnlichkeit besteht hier darin, dafs sie der Intelligenz ein Objekt, welches geeignet ist, intellektuellen Genufs zu gewähren, darbietet. Diese Funktion der Sinnlichkeit verhält sich zum intellektuellen Genusse als Conditio. Aber die Sinnlichkeit hat beim ästhetischen Genusse nicht blos jene vermittelnde Funktion, sondern zugleich auch eine geniefsende. Sie vermittelt nicht blos den intellektuellen Genufs, sondern sie hat selbst auch einen ihr eigentümlichen Genufs dabei. Gerade durch den Hinzutritt eines sinnlichen Genusses zum

intellektuellen unterscheidet sich der ästhetische Genufs des Menschen im gegenwärtigen Leben von dem rein spekulativen Genusse des Erkennens. Bei der Entstehung des letzteren funktioniert die Sinnlichkeit, soweit sie überhaupt thätig ist, blos im Interesse der Intelligenz; bei der Vermittlung des ästhetischen Genusses aber ist die Sinnlichkeit sowohl im Interesse der Intelligenz, als in ihrem eigenen thätig; sie ist im letzten Falle — um in einem Gleichnis zu reden — nicht blos Magd, sondern zugleich Tischgenossin der Intelligenz, indem sie zugleich mit dieser das Schöne, freilich in andrer Weise, als die Intelligenz, geniefst.

Wir wollen das soeben Gesagte aus dem ästhetischen Genusse des Schönen in Natur und Kunst begründen, dafs nämlich die Sinne dabei nicht blos vermittelnd, sondern auch geniefsend funktionieren und dieser sinnliche Genufs ein Ingrediens des ästhetischen Genusses sei. Was das Naturschöne betrifft, so darf wohl die Freude der Menschen an den Blumen als einer der allgemeinsten und bekanntesten ästhetischen Genüsse bezeichnet werden. Dafs das menschliche Wohlgefallen an Blumen überhaupt ein ästhetischer Genufs ist, dürfte wohl kaum bezweifelt werden. Was aber jenes Wohlgefallen hervorruft, sind vorzugsweise Form, Farbe und Gröfse. Von unwesentlicher Bedeutung ist der Wohlgeruch, denn die Blumenliebhaber und Blumenzüchter taxieren die Blumen viel mehr nach der Farbe und Gestalt als nach dem Geruche. Von den drei am meisten mafsgebenden Elementen, Farbe, Form und Gröfse bietet die Form der Intelligenz mehr dar, als die Farbe, denn die Form enthält teils in der Zahl, teils in der Symmetrie und der sonstigen geometrischen Gesetzmäfsigkeit Momente, welche namentlich dann, wenn der Beschauer botanische Kenntnisse besitzt, geeignet sind, die Intelligenz anzusprechen. Anders ist es mit der Farbe; sie spricht fast nur den Sinn, aber diesen um so stärker an. Auch die Gröfse der Blume ist der Intelligenz ziemlich gleichgiltig, auf den Sinn aber wirkt eine grofse Blume stärker als eine sehr kleine. Wir sehen also, dafs von den Eigenschaften, welche den ästhetischen Eindruck der Blumen bedingen, die einen mehr auf

die Intelligenz, die andern mehr auf den Sinn wirken. Dieses vorausgeschickt, wollen wir in Gedanken eine Art ästhetisches Experiment machen, wir wollen nämlich uns in Gedanken in einen grofsen Garten, der voll der schönsten Blumen ist, oder in eine Blumenausstellung hineinversetzen und dann — nachdem unser Auge an den bunten Kindern Floras sich geweidet — soll auf einmal alle Farbenpracht verschwinden, aber die Gestalt der Gewächse und Blumen unverändert bleiben. Welche gewaltige Herabstimmung unsrer Freude und unsres Genusses an den Blumen würde damit eintreten! Diese Herabstimmung hätte aber lediglich darin ihren Grund, dafs dem Gesichtssinne sein gröfster Genufs, der Farbengenufs, entzogen wäre.

Im Gebiete der Kunst hat es eine ganz ähnliche Bewandtnis, wenn wir die Wirkung eines farbenprächtigen Gemäldes, wie etwa von Raphael, mit der Wirkung des besten Stiches oder einer Photographie vergleichen. Es wäre nun allerdings einseitig, wenn man die viel mächtigere Wirkung eines guten Ölgemäldes im Vergleich zu einem dasselbe wiedergebenden Stich blos auf Rechnung des sinnlichen Reizes der Farbe setzen wollte. In der malerischen Darstellung der menschlichen Gestalt, namentlich des Gesichtes, hat die Farbe bekanntlich einen sehr bedeutenden Einflufs auf den geistigen Ausdruck. Das Durchscheinen der Seele und ihrer Zustände durch die leibliche Hülle wird von einem genialen Maler mittelst der Farben viel besser, als durch eine farblose Zeichnung, oder einen Stich ausgedrückt werden können. Insofern nun die Farbe dieses leistet, wirkt sie nicht blos auf den Sinn, sondern durch den Sinn hindurch auf Intelligenz und Gemüt. Aber die Farbe hat auch in solchen Kunstobjekten, wo ihr jene ideale Funktion nicht zukommt, wie z. B. in der Ornamentik eine ästhetische Bedeutung und Wirkung, welche aus der Befriedigung, die der Sinn als solcher in der Farbe findet, zu erklären ist.

Noch stärker als in der Malerei macht das sinnliche Element der Schönheit und des ästhetischen Genusses in der Musik sich geltend. Selbst Jungmann, der gemäfs seiner Definition der Schönheit als einer „übersinnlichen Beschaffenheit der Dinge“ konsequenter

Weise die Sinnlichkeit blos als eine vermittelnde, nicht aber als eine das Schöne mitgeniefsende Potenz betrachten mufs, sieht sich in dem von der Musik handelnden Abschnitt seiner Ästhetik genötiget, den mächtigen Eindruck der Töne auf die sinnliche Natur anzuerkennen und hervorzuheben. Aber seine extrem-intellektualistische Auffassung des Schönen hat bei ihm die Folge, dafs er in seiner Definition der Tonkunst deren Selbständigkeit leugnet und sie zu einem Accessorium oder Verstärkungsmittel der Poesie macht, denn er sagt (S. 787): „Die Musik ist die Kunst, die Wirksamkeit von Schöpfungen der Poesie durch die Melodie zu erhöhen". Schon Dr. Stöckl[2]) hat gegen diese Definition der Musik Kritik geübt und insbesondere die Konsequenz, dafs demnach die reine Instrumentalmusik keine ästhetische Kunst wäre, hervorgehoben. Freilich hat schon Jungmann selbst jene Konsequenz gezogen und die ästhetische Dignität der reinen Instrumentalmusik geleugnet, aber, wie Stöckl gezeigt hat, mit Unrecht. Übrigens müfste Jungmann konsequenter Weise auch die Unterstützung der Poesie durch die Musik ablehnen, denn, wenn der ästhetische Genufs ausschliefslich ein intellektueller ist, so kann dieser intellektuelle Genufs durch das Hinzutreten eines so starken sinnlichen Genusses, wie er in der Musik liegt, nur verunreinigt, nicht aber gefördert werden. Um der Musik gerecht zu werden, ist es schlechterdings notwendig, der Sinnlichkeit beim ästhetischen Genusse nicht blos die Funktion, dafs sie dem Verstande Vorstellungen übermittelt, sondern auch die Funktion des Geniefsens zuzuerkennen und diesen sinnlichen Genufs als ein Ingrediens des ästhetischen gelten zu lassen.

Wo Jungmann von der Poesie handelt, sagt er (S. 708): „Die intellektuellen Anschauungen, welche zu veranlassen die Poesie bestrebt sein mufs, werden, unter übrigens gleichen Umständen, um so vollkommner, um so lebendiger und klarer sein, je mehr sie es versteht, die Phantasie und die sinnliche Urteilskraft zu einer entsprechenden und möglichst lebhaften Thätigkeit zu veranlassen." Sogleich im Anschlufs an diese Bemerkung über die Aufgabe der Poesie, wird noch ausdrücklich bemerkt,

dafs die Einwirkung des Dichters auf die Phantasie und sinnliche Urteilskraft die Mittel seien, um die intellektuelle Anschauung in ihrer Wirksamkeit zur Erregung des Gemütes zu unterstützen. Hiemit ist jedoch blos die der Intelligenz dienende, nicht aber die mitgeniefsende Funktion der Sinnlichkeit beim ästhetischen Genufs anerkannt. Aus der dienenden Funktion der Sinnlichkeit, insbesondere der Phantasie, allein erklärt es sich aber nicht, weshalb der Dichter bemüht ist, dem Hörer oder Leser des Gedichtes solche Vorstellungen, welche sinnlich schön und angenehm sind, zu bieten.

Allerdings gibt es eine Gattung der Poesie, in welcher das Sinnliche fast ganz im Dienste der Intelligenz aufgeht; es ist dies die didaktische Poesie. Aber diese Art der Poesie steht, wie schon die Benennung zeigt, an der Grenze zwischen Poesie und Lehre und ist deshalb wenig geeignet, das Charakteristische der Poesie und des von ihr intendierten ästhetischen Genusses zu illustrieren. Aber selbst in solchen Gedichten, die eine didaktische Tendenz haben, oder auf eine didaktische Pointe hinausgehen, sehen gute Dichter darauf, der Einbildungskraft des Lesers etwas zu bieten, woraus nicht blos die Intelligenz etwas lernen, sondern auch der innere Sinn einen Genufs schöpfen kann. Ein konkretes Beispiel mag das so eben Gesagte erläutern und bestätigen. In einer Gedichtsammlung von Julius Hammer findet sich ein Gedicht von Eduard Eyth, betitelt: Der Tautropfen. Der Schlufs des Gedichtes ist didaktisch; aber der Anfang ist lyrisch, indem er die Schönheit eines Tautropfens und die Freude daran also schildert:

Ei schau!
Ein Tröpflein Tau!
Ja schau nur hin,
Das Tröpflein ist
Bald wie Amethyst,
So lieblich blau,
Dann rot wie Rubin,
Dann, wie Smaragde, grün,



Und ach! so eben brannten
Die Farben so rein,
So weiſs und fein
Wie Diamanten.

Von dem didaktischen Schlusse mögen noch folgende Verse hier Platz finden:

Ja, Seele, gehst du im himmlischen Licht,
So vergiſst dein Vater dort oben nicht,
Auf jeglichem Pfade dich zu erfreun,
Auf alle Weg' und alle Plätze
Dir Perlen und Schätze
Mit vollen Händen hinzustreun!

Für unsern Zweck ist in diesem Gedichte vor allem die Sorgfalt und Kunst, womit der Dichter die Schönheiten eines Tautropfens, die doch sonst fast niemand zu beachten pflegt, schildert. Das Verfahren des Dichters hat in diesem Falle und in vielen andern Ähnlichkeit mit dem Verfahren des Mikroskopikers. Wie dieser durch sein Instrument in dem kleinsten Objekte, das dem unbewaffneten Auge nur als unscheinbares Stäubchen sich darstellt, eine Fülle von Schönheiten sieht und auch einem andern Auge zum Sehen geben kann, so hat das gleichsam geistig bewaffnete Auge des Dichters in dem unscheinbaren Tautropfen Schönheiten, welche den Augen andrer Menschen zu entgehen pflegen, entdeckt und zeigt nun diese Schönheit durch sein Gedicht, wie durch ein Mikroskop, auch denen, die sein Gedicht lesen.

Das über die Sinne Gesagte läſst sich auch durch Sätze aus der theolog. Summa des hl. Thomas bekräftigen. Derselbe sagt nämlich (I Q. 5 a. 4), wo er vom Verhältnis des Schönen zum Guten handelt, „Pulchra dicuntur, quae visa placent: unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectantur in debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est.“ Hier ist offenbar dem Sinne nicht blos eine der Intelligenz dienende, sondern auch eine genieſsende Funktion zugeschrieben.

Wenn wir behaupten, daſs beim ästhetischen Genusse des Menschen im gegenwärtigen Leben die Sinnlichkeit als mitge-

niefsende Potenz beteiligt sei, so folgt daraus keineswegs, dafs es keine rein intellektuelle Schönheit geben könne, womit die Schönheit der Engel und Gottes geläugnet wäre. Was wir behaupten, ist blos diefs: dafs der ästhetische Genufs des Menschen im gegenwärtigen Leben nicht ein rein intellektueller, sondern ein intellektuell-sinnlicher sei, und weiter behaupten wir, dafs das sinnliche Element zur Totalität des ästhetischen Genusses im gegenwärtigen Leben gehört. Eine moralische Lehre des hl. Thomas soll das soeben Gesagte teils erläutern, teils bestätigen.

Bei der Lehre von den Passionen beantwortet der englische Lehrer die Frage, ob durch eine Passion, wenn sie auf einen freien Akt Einflufs übt, die moralische Güte des Aktes vermindert oder vermehrt werden könne. Die Antwort, soweit sie hieher gehört, lautet dahin, dafs die moralische Vollkommenheit eines sittlichen Aktes gröfser sei, wenn der Mensch zur Vollbringung eines guten Aktes durch den vernünftigen Willen und zugleich auch durch eine auf denselben Akt abzielende Passion bestimmt wird, als wenn diese Bestimmung blos von der Vernunft ausgeht, denn je mehr Kräfte der menschlichen Natur einen guten Akt setzen, um so vollkommner ist derselbe.

Wenden wir dieses an auf den Akt des ästhetischen Genusses; so müssen wir auch von diesem sagen, dafs er vollkommner sei, wenn intellektives und sinnliches Vermögen zugleich einen ästhetischen Genufsakt vollziehen, als wenn die intellektive Potenz allein dies thut. Wie im Gebiete der Musik jene eigentümliche Fülle eines Tones, die man Klangfarbe nennt, nach den Untersuchungen von Helmholtz darin ihren Grund hat, dafs der scheinbar einfache Ton, den z. B. eine Seite gibt, in Wirklichkeit aus mehreren Tönen zusammengesetzt ist, so ist der psychische Vollklang des ästhetischen Genusses von der Zusammensetzung desselben aus einer intellektuellen und einer sinnlichen Befriedigung bedingt, wie denn auch Gietmann sagt: „Gerade die harmonische Thätigkeit unsrer niedern und höhern Kräfte wird als Gesamtwirkung jene volle Befriedigung hervorrufen, welche der Schönheit eigentümlich ist“.

Wir müssen aber jetzt aus der nachgewiesenen Funktion, welche die Sinnlichkeit für den ästhetischen Genuſs hat, eine auf das Verhältnis der Seele zum Leibe bezügliche Folgerung ziehen und hiebei eine dasselbe Verhältnis betreffende Auffassung Jungmanns einer Kritik unterziehen. Dieser behauptet nämlich (Ästhetik S. 68. Nr. 45) an einer Stelle, wo aus den Eigenschaften der Seele die Eigenschaften der Objekte, welche die Schönheit und das ästhetische Wohlgefallen bedingen, deduziert werden, daſs jene Eigenschaft oder Funktion der Seele, wodurch sie Wesensform des Leibes sei, hiebei keine Berücksichtigung beanspruchen könne. In der Begründung wird davon ausgegangen, daſs der letzte Zweck der Seele, womit offenbar die ewige Seligkeit gemeint ist, von der Vernünftigkeit allein und nicht von jenem Verhältnis der Seele zum Leibe abhänge. Aber abgesehen davon, daſs nach christlicher Lehre die Seligkeit der Menschen nach der Auferstehung auch eine leibliche sein wird, haben wir es hier ja nicht mit den Bedingungen der ewigen Seligkeit, sondern der Schönheit und des ästhetischen Genusses zu thun.

Es wurde oben gezeigt, welche Rolle die Sinnlichkeit im ästhetischen Genusse spielt. Nun aber sind die sinnlichen Vermögen der Seele in ihrer Vereinigung mit dem Leibe begründet. Wenn also die Sinne für den ästhetischen Genuſs von Bedeutung sind, so muſs auch jene Beziehung oder Eigenschaft der Seele, worin die Sinne ihren Grund und ihre Wurzel haben, für die Ästhetik von Wichtigkeit sein. Noch deutlicher leuchtet dieses ein bei der Kunst; da ja alle künstlerische Thätigkeit nur auf Grund der Vereinigung der Seele mit dem Leibe möglich ist. Hieraus folgt, daſs eine Ästhetik, welche die Vereinigung der Seele als Wesensform mit dem Leibe anerkennt, gerade diese Eigenschaft und Funktion der Seele hier nicht ignorieren darf. Der Gang unsrer Untersuchung ist jedoch der umgekehrte; denn wir wollen, wie weiter oben bemerkt wurde, von der rezeptiven Formfunktion der Menschenseele, wie sie namentlich in der Auffassung ästhetischer Formen und im Genusse an diesen Formen sich zeigt, ausgehend auf die konstitutive Formfunktion der

Seele einen Rückschlufs machen. Dieser Rückschlufs ist nun durch das Vorangehende vorbereitet.

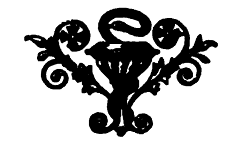
Unsre bisherigen Erörterungen haben zu dem Ergebnisse geführt, dafs der ästhetische Genufs intellektuell und sinnlich zugleich ist. Aber diese beiden Elemente des ästhetischen Genusses gehen nicht blofs nebeneinander her, sondern fliefsen in einem einheitlichen Genufs zusammen, so dafs der Geniefsende selbst im Momente des Genusses nicht das Bewufstsein von zwei gesonderten Genüssen, einem intellektuellen und sinnlichen, sondern von einem einzigen und einheitlichen Genusse hat. Diese Einheit des ästhetischen Genusses, ungeachtet seiner Zusammensetzung ist nur dann begreiflich, wenn der sinnliche und intellektuelle Genufs von einem und demselben Bewufstsein und von einer Seele getragen und zusammengefafst sind. Wir kommen also zunächst zu dem Schlusse, dafs intellektueller und sinnlicher Genufs einer und derselben Seele angehören. Nun ist aber der sinnlich-ästhetische Genufs nicht ein rein seelischer, sondern ein seelisch-organischer, weil der Genufsakt in einem beseelten Organe sich vollzieht. Wir müssen also in der Potenz, welche den sinnlichen Genufs hat, auch noch zwei Elemente unterscheiden, das seelische und das körperliche oder materielle. Der sinnliche Genufsakt ist eine Funktion der mit der Materie vereinigten und die Materie belebenden Seele. Seele und Materie müssen also so vereinigt sein, dafs ein und derselbe Genufsakt ein Akt der Seele und ein Akt der Materie zugleich ist. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn die Seele mit der Materie des Leibes als Wesensform vereinigt ist. Wir sehen also, dafs der Anteil, welchen die Sinnlichkeit am ästhetischen Genusse hat, uns dazu führt, eine möglichst innige Vereinigung der Seele mit dem Leibe anzunehmen, weil ohne solche Vereinigung der Anteil, welchen die Sinnlichkeit am ästhetischen Genusse hat, nicht möglich wäre. Wäre die Sinnlichkeit beim ästhetischen Genusse nur als vermittelndes Werkzeug beteiligt, dann wäre der Rückschlufs auf jene innige Vereinigung der Seele mit dem Leibe, welche im scholastischen Begriffe der Wesensform liegt, noch nicht vollberechtigt, denn ein Werkzeug hat an dem Genusse,

den es vermittelt, noch keinen Anteil. Ich habe oben von den Genüssen, welche das Mikroskop vermitteln kann, Erwähnung gethan; aber das Instrument hat offenbar daran keinen Anteil. Aus dem Anteil, den die Sinnlichkeit am ästhetischen Genusse hat, folgt daher, dafs dieselbe mehr ist als ein Instrument, dafs sie ein konstitutiver Faktor des geniefsenden Subjektes ist. Dann müssen aber auch Seele und Leib ein einheitliches geniefsendes Subjekt konstituieren; oder mit andern Worten: es mufs die Seele als konstitutive Form der menschlichen Natur mit dem Leibe vereinigt sein.

Zu demselben Ergebnisse führt uns noch eine andere Erwägung.

Kardinal Zigliara[3]) entnimmt, wo er die Geistigkeit der Menschenseele beweist, einen Beweis aus dem natürlichen Verlangen des Menschen nach geistigen Dingen (ex innato desiderio rerum spiritualium). Welche geistigen Dinge gemeint sind, ist zwar nicht näher bezeichnet, aber jedenfalls ist die Wahrheit zu jenen geistigen Dingen, wonach der Mensch ein natürliches Verlangen hat, zu zählen; auch die Schönheit, sofern sie etwas Übersinnliches ist, gehört dazu. Aber aus dem natürlichen Verlangen des Menschen nach dem Genusse der Schönheit, oder nach schönen Dingen scheint sich ein Argument, das dem von Zigliara gerade entgegengesetzt ist, bilden zu lassen, denn die schönen Objekte, nach welchen der Mensch Verlangen hat, und worin er Genufs findet, sind thatsächlich meistenteils materiell, weil sinnlich. Wenn man nun aus der Beschaffenheit des Objektes, wonach der Mensch Verlangen hat, auf die Beschaffenheit des verlangenden Subjektes schliefsen darf, wie dies Zigliara thut, so scheint es, dafs man durch diese Schlufsweise mit ebensoviel Recht die Materialität wie die Geistigkeit der Seele beweisen könne. Damit kämen wir aber zu dem Widerspruche, dafs die Menschenseele geistig und materiell zugleich sein müfste, was unmöglich ist. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich sehr einfach dann, wenn die Menschenseele einerseits geistig (intellektiv), andrerseits aber zugleich Wesensform des Leibes ist. Als geistige Seele hat sie dann Verlangen nach geistigen Dingen

und findet Genufs darin; als substantiale Form des Leibes aber hat sie mit dem Leibe und durch denselben zugleich auch Verlangen nach sinnlichen und materiellen Objekten und Genüssen. Sie ist nicht geistig und materiell zugleich, aber als substantiale Form mit der Materie vereint. Dies ist die Lösung jenes scheinbaren Widerspruchs, dafs die Menschenseele nach geistigen, aber auch nach sinnlichen Dingen und Genüssen Verlangen trägt.



DAS VERHÄLTNIS DER WIRKSAMEN GNADE BEI THOMAS ZUR MORALWISSENSCHAFT.

Von

Dr. C. M. SCHNEIDER.

I.

Das Verhältnis der Gnade bei Thomas zur Moralwissenschaft.

Dominico Palmieri S. J.: Tractatus de gratia actuali. Galopiae, Alberts 1885· Prolog. 1—19. Textus S. 9—556.

Nach fünf Thesen, welche im Prolegomenon die Übernatürlichkeit der Gnade im allgemeinen behandeln, geht der durch zahlreiche theologische Schriften bekannte Verfasser zu seinem eigentlichen Thema, zur Besprechung der aktuellen Gnade, über. Er erörtert im ersten Kapitel die Natur der aktuellen Gnade und beschreibt bei dieser Gelegenheit a) ihren Umfang, worauf nämlich sie sich erstreckt; b) die Kräfte, welche sie verleiht; c) ihre Beziehung im allgemeinen zum Willen. Im zweiten Kapitel handelt er über die Notwendigkeit der Gnade für den gefallenen Menschen und beleuchtet da im einzelnen a) das Vermögen oder die Macht der Natur für den Bereich des Natürlichen; b) was die Natur für sich allein nicht kann; c) in einem Appendix die Meinung Augustins über die Notwendigkeit der Gnade im Stande der Unschuld. Im dritten Kapitel kommt zur Sprache a) die Vorbereitung für die Gnade, und b) die Unverdientheit oder gratuitas der letzteren. Das vierte und längste Kapitel hat zum Gegenstande die Wirksamkeit der aktuellen Gnade. Nachdem hier a) ein geschichtlicher Überblick über die Massilienser, ähnlich wie im zweiten

Kapitel über die Pelagianer, vorausgeschickt worden, geht der Verfasser ein sub b) auf die Streitigkeiten mit den Häretikern; c) auf die Kontroverse unter den Scholastikern oder innerhalb der Kirche. Das fünfte und letzte Kapitel endlich setzt die Verschiedenartigkeit der Verteilung der Gnade von seiten Gottes auseinander.

Die klare Ausdrucksweise, welche das Werk zu einer angenehmen Lektüre macht; die bis ins einzelste übersichtliche Einteilung des Ganzen, das beste Zeichen davon, wie tief der Verfasser den schweren vorliegenden Stoff beherrscht; das ruhige Urteil, welches man nur an einigen wenigen Stellen im vierten Kapitel mit Bedauern vermifst, erkennen wir zu allererst bei diesem Werke an. Dasselbe steht mit Bezug darauf weit über einem in diese Materie einschlagenden Werke Schneemanns. Was den Inhalt aubetrifft, so wird der Herr Verfasser, da ja sein Werk offenbar ein polemisches ist, uns es nicht verargen, wenn wir bei der folgenden Besprechung den dem seinigen entgegengesetzten Standpunkt geltend machen.

Wir thun dies von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus, der vielleicht bis jetzt noch nicht so sehr beachtet worden ist, wie er es verdient. Wir wollen prüfen, welchen Platz der heil. Thomas der Gnadenlehre in der Moralwissenschaft anweist, und von diesem Standpunkte aus die Lehren Palmieris mit denen des hl. Thomas vergleichen. Schicken wir dieser Prüfung und diesem Vergleiche einige Vorbemerkungen voraus.

1. Vorbemerkungen.

a) Sind die Thomisten zu extrem? Der Vorwurf wird nicht selten gegen die Thomisten erhoben, dafs sie zu extremen Meinungen geneigt sind. Kein Vorwurf ist minder verdient, wenn man nach der Ausdrucksweise des h. Thomas unter solchen extremem Meinungen ein Übermafs verstehen will oder einen Mangel, einen excessus oder einen defectus, mit Rücksicht auf die Regel und Richtschnur der Wahrheit. Der Vorwurf wäre nur in dem Falle gerechtfertigt, aber er wäre dann kein Vorwurf, sondern vielmehr hohes Lob; wenn man damit sagen wollte, die Thomisten würden von zwei einander entgegengesetzten Seiten angeklagt, die extreme Meinung festzuhalten. Denn dies hiefse ebensoviel als dafs der Thomismus die goldene Mittelstrafse wandle und somit die Regel und Richtschnur der Wahrheit beobachte, welche die einen nicht erreichen und über welche die andern hinausgehen.

So war es z. B. der Fall mit der dogmatischen Wahrheit, dafs es zwei Naturen in Christo und nur eine Person gibt. Die Nestorianer warfen den Anhängern der christlichen Wahrheit vor, dafs sie extrem seien, nämlich zu wenig annähmen und somit die wahre Richtschnur nicht erreichten, da in Christo zwei Naturen seien und zugleich zwei Personen. Die Eutychianer aber fanden die Anhänger der kath. Lehre für zu extrem nach der andern Seite, nach dem Übermafse hin, da man in Christo nur eine Natur annehmen dürfe mit einer Person und nicht zwei Naturen.

Ähnlich verhält es sich hier mit der Gnade. Der Thomismus nimmt an, dafs der Allmächtige als erster wirkender Urgrund aller Naturen und als deren letzter Endzweck die Freiheit im Willensvermögen als eine thatsächliche d. h. im Akte sich kundgebende durch sein Einwirken herstelle, dafs Gott somit die unmittelbare wirkende Ursache des freien Aktes im Willen selber sei, welch' letzterer insoweit als ein freier dastehe, wie der wirkende Einflufs von seiten Gottes sich geltend mache. Der Thomismus erkennt somit die Fruchtbarkeit der frei wirkenden Allmacht im Willen des Geschöpfes an; er sagt mit Augustin: „durch die Gnade erlangen wir die Freiheit, nicht durch die Freiheit die Gnade (gratia consequimur libertatem, non libertate gratiam“); — oder mit Thomas an unzähligen Stellen: „Gott setzt den Willen in Thätigkeit (movet voluntatem) und verursacht dadurch das Freiwillige“ (causat voluntarium).

Dem entgegen aber sagt Calvin mit anderen, das sei ein Extrem; die Gnade hebe auf, soweit sie einwirke, den freien Willen in seiner Thätigkeit; Gott habe nicht die Gewalt, so auf den freien Willen einzuwirken, dafs Er diesem gerade durch sein Einwirken es mitteile, frei thätig zu sein. Calvins Lehre schliefst einen Mangel, einen defectus, ein mit Rücksicht auf den Thomismus und zwar 1. von seiten der Gnade, welche diese einzig dastehende Vollendung nach ihm nicht hat, dafs unter ihr erst und kraft ihrer der Wille im thatsächlichen Akt als ein freier sich äufsere, während er vorher nur dem Vermögen nach frei war, d. h. nur konnte frei thätig sein; — 2. von seiten des freien Willens, der im genannten Irrtum das wahre Vermögen nicht in sich schliefst, frei und lebendig thätig zu sein; sondern wie ein totes Werkzeug, ohne Schuld und ohne eigenes Verdienst, in der Hand des Schöpfers wirkt.

Auf der andern Seite aber betrachten als ein Extrem die Ansicht der Thomisten jene, welche, wie die Pelagianer und heutzutage die Rationalisten, annehmen, der freie Wille sei bis zu

dem Maſse tüchtig und wirksam, daſs er ohne das positive Einwirken Gottes und über dasselbe hinaus gut und zweckgemäſs wirken kann. Diese alle setzen das innerste Wesen der Freiheit darein, daſs dem freien Willen, nachdem alle Vorbedingungen zum freien Handeln gegeben sind, es noch ganz überlassen bleibt zu wirken oder nicht; daſs der freie Wille also nach Allem, was auf ihn einflieſsen kann, noch in der Schwebe ist und allein zu entscheiden hat, ob er thätig sein will oder nicht" (vergl. über diesen Grundsatz Palmieri S. 480 und ff.).

Die Antwort auf die oben gestellte Frage ist demgemäſs klar: Unter den kirchlichen Meinungen, von denen die einen, wie die molinistischen, mehr zu der letztgenannten Seite hinneigen, ohne als häretische verurteilt zu sein, und andre wie die dem Jansenismus näherstehenden den Willen, auch unter Gottes Einwirken, noch als zu schwach ansehen möchten, steht in der Mitte die thomistische. Sie hält fest, um mit Thomas (I, II qu. 5 a. 4 ad I) zu reden, „daſs der freie Wille thätig ist auf Grund der eigenen innerlichen Neigung; aber Gott gibt ihm diese eigene innerliche Neigung (Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit eam, quia dat ei inclinationem propriam; vg. I, II qu. 16 a.)"; — oder, um wieder die Worte des heil. Thomas zu gebrauchen, nach den Thomisten „haben wir von Gott nicht nur die Kraft zu wollen (virtutem volendi); sondern auch die Thätigkeit selber ist von Gott verursacht (sed etiam operationem)". „Der Wille ist eben deshalb thatsächlich frei und wirkt in lebendiger Freiheit, weil der Willensakt auf Gott zurückgeführt wird wie auf seine wirkende Ursache (III C. G. c. 59; I, II qu. 22 art. 4; II d. 39 qu. 1 art. 2) per modum agentis."

b) Eine Ursache für die Gnadenkontroverse ist die getrennte Behandlung der Frage. Dies drängt sich besonders bei der Behandlungsweise auf, welche die Gnadenfrage im Palmierischen Werke erfährt. Der dicke Band handelt einzig und allein von der aktuellen Gnade. Es werden da alle einzelnen zur Frage in Beziehung stehenden Untersuchungen ohne die mindeste Rücksicht auf die groſsen leitenden Gesichtspunkte der Theologie dargelegt. Ganz besonders fehlt ein Hinweis darauf, was unter „Natur" verstanden werden soll. Die Worte „natürlich", „naturnotwendig", „Naturkraft" etc. kommen ja so häufig vor; nie jedoch wird der Versuch gemacht, dem Leser die Ansicht des Verfassers über den Begriff „Natur" in etwa vorzulegen. Grade bei solchen vagen Ausdrücken aber, von denen jeder meint, ihr Verständnis sei wie von selbst gegeben,

hat Thomas, zumal in der Summa, die Gewohnheit, jedes Mal (wir erinnern uns kaum einer Ausnahme), wenn er sie in mafsgebender Weise gebraucht, zuerst klar zu machen, was für eine Bedeutung dem betr. Ausdrucke innewohnt und welche Bedeutung, wenn es deren mehrere gibt, im einzelnen Falle in Betracht kommt.

Wäre der Verfasser diesem Beispiele gefolgt, wir glauben, er hätte sein ganzes viertes Kapitel, besonders da, wo er vom Unterschiede zwischen einer frei und einer notwendig wirkenden Ursache handelt, umgearbeitet. Thomas unterscheidet bei jeder Gelegenheit einen Gesamtzweck der Natur, welcher mit ihr selbst gegeben und in ihr enthalten ist, nämlich die Harmonie des Ganzen; und einen Zweck der Gesamtnatur, der aufserhalb aller Natur sich findet, nämlich Gott. So, meint er, ist der im Heere selber liegende Zweck die Ordnung im Heere; danach streben alle Teile des Heeres; — der aufserhalb liegende Zweck des Heeres aber ist das Gut des Heerführers, der Ruhm oder das Vaterland etc.

Aus dieser Unterscheidung ergibt sich sogleich, dafs die Natur als Ganzes betrachtet den sie abschliefsenden Zweck, die Endvollendung, also die endgiltig bestimmende Kraft für ihre Thätigkeit, nicht in sich schliefsen kann — dafs sie sonach mit Rücksicht auf Gott als auf ihren Endzweck nur bestimmbares Vermögen ist; — dafs, wie Thomas sagt, „alle Natur insgesamt, die vernünftige und die unvernünftige, nur wie ein Werkzeug sich verhält zu Gott". Ähnlich hat alle Ordnung im Heere ihren Zweck im Gute oder im Wohle des Heerführers.

Es ergibt sich daraus ferner, dafs der Wesenscharakter der Natur als solcher darin besteht, noch weiter zu dienen oder zweckdienlich zu sein; und somit dafs es ihr entspricht, notwendig auf etwas Anderes bezogen zu werden. Wo aus dem Thätigsein etwas endgiltig Bleibendes unmittelbar folgt, was also mit dem Endzwecke unfehlbar verbindet, da ist notwendigerweise keine natürliche Kraft mehr thätig; denn diese müfste ihrem Wesen nach wieder etwas Anderem dienen. Vielmehr mufs da eine über alle Natur erhabene, von nichts Natürlichem abhängige und somit aus sich heraus thätige, ihre Kraft gleichsam mit sich bringende Macht einwirken; und deren Wirksamkeit mufs sich unmittelbarer auf den letzten Endzweck richten. Da aber der letzte Endzweck immer den ersten Anstofs gibt zum Thätigsein, wie z. B. das Wohl des Vaterlandes oder der Ruhm des Feldherrn der erste Anstofs ist für die Ordnung und Einteilung und Marschrichtung des Heeres, — so gibt diese über-

natürliche, dem durchaus letzten Endzwecke aller Natur zugewandte Kraft den ersten und sie gibt von vornherein den Anstoſs zum entsprechenden freien Thätigsein. Und zwar ist dieser Anstoſs immer unbewuſst dem kreatürlichen Thätigseienden (und nicht bloſs manchmal, wie Palmieri im ersten Kapitel meint) und er durchdringt ebendeshalb, weil keine bewuſste Thätigkeit der natürlichen Vermögen bestimmend und beschränkend vorangeht, die ganzen natürlichen, hier in Betracht kommenden Vermögen durch und durch.

Wir ziehen aus dem Gesagten die Schluſsfolgerung für den unterscheidenden Charakter des „Notwendigen." Es gibt ein kreatürlich Notwendiges und ein schöpferisch Notwendiges, welch' letzteres nämlich dem unmittelbaren Einwirken des Schöpfers zukommt. Mit dem ersteren Notwendigen kann keinerlei Freies bestehen; das zweitgenannte Notwendige ist die Grundbedingung aller freien Thätigkeit. Warum? Der Grund liegt in der an die Spitze gestellten Unterscheidung. Denn von vornherein, vor aller Thätigkeit also, liegt in jeder geschöpflichen Natur eine durchaus notwendige Beziehung zu einem gewissen Thätigsein, und grade durch diese notwendige Beziehung werden die Geschöpfe miteinander zur Harmonie des Ganzen der Gesamtnatur verbunden. „Der Stein geht von vornherein", sich selbst überlassen, „zur Tiefe", würde Thomas sagen; — „das Feuer geht in die Höhe". „Von vornherein hat jedes Geschöpf in sich den Drang zu unaufhörlicher Fortdauer, sei es als einzelnes, sei es in der Gattung". „Von vornherein d. h. von Natur, vor jedem Thätigsein verlangt der menschl. Wille nach Sein, Leben, nach dem Wahren, Guten und überhaupt nach dem mit der Natur gegebenen Gegenstande oder Gute eines jeden einzelnen Vermögens im Menschen" (I, II qu. 10 a.).

Keine natürliche Kraft also kann als solche, d. h. als mit der Natur gegebene den freien Willen, insoweit er gerade den Charakter des Freien trägt, bethätigen; und auch dieser, der Wille, kann es nicht sich selbst gegenüber. Denn „Natur" besagt etwas „von vornherein Gegebenes oder Bestimmtes"; besagt demnach etwas, was Anderem zu dienen berufen ist, damit die Harmonie des All hergestellt werde. „Freisein" aber besagt die Befreiung von allen solchen dem thatsächlichen Wirken vorhergehenden Schranken. Wie nun ist die Definition Palmieris selber von einem freien Vermögen? „Dieses ist ein solches, welches, wenn auch alle Vorbedingungen gegeben sind, noch immer unbestimmt bleibt, d. h. wirken kann oder nicht" (facultas quae positis omnibus praerequisitis ad agendum potest agere vel

non agere S. 480). Offenbar ist diese Bestimmung nicht dem eben Gesagten entgegengesetzt. Nach Palmieri (die Thomisten nehmen diese Definition der Freiheit wohl an als Folge des Wesenscharakters der Freiheit in uns, aber nicht als den entsprechenden Ausdruck dieses Wesens selber), nach Palmieri also selber und seinen Freunden besteht ebenfalls ein schroffer Gegensatz zwischen Natur und dem ihr entsprechenden Notwendigen einerseits und dem freien Thätigsein andrerseits. Das Eine bedeutet ein Bestimmtsein von vornherein und trotz allem Einflusse von aufsen; — das Andre bedeutet Unbestimmtheit von vornherein und trotz allem Einflusse von aufsen. Das freie Willensvermögen als Vermögen ist zwar von Natur bestimmt, nach allem Guten, Wahren etc. verlangen zu können; — aber ebendeshalb besteht in ihm von Natur gar keine endgiltige bestimmende Kraft für ein einzelnes Gute, Wahre etc. Die natürliche Notwendigkeit eben im freien Willen, die ohne Unterschied zu allem drängt, widersetzt sich von vornherein dem, dafs innerhalb der Natur eine Kraft bestände, die zu etwas Einzelnem hin endgiltig bestimmte. Dies gilt von der geschöpflichen Notwendigkeit.

Verhält sich ebenso die schöpferische Notwendigkeit? Dieselbe ist gerade das Gegenteil von der geschöpflichen, soweit es auf den freien Akt ankommt. Es trifft hier am ersten zu, dafs man fehlgeht, wenn man die Lehre von der Gnade für sich, nämlich als ein abgeschlossenes Ganzes behandelt. Eine Lösung der bestehenden Kontroversen darf man nur erwarten, wenn stets die höchsten Gesichtspunkte der Theologie vor Augen gehalten werden; denn es handelt sich eben um die höchste Kraft im All. Die schöpferische Notwendigkeit besteht im Gegensatze zur geschöpflichen darin, dafs der Schöpfer durch seine Natur notwendig zu nichts, was aufser Ihm besteht oder bestehen kann, bezogen wird; dafs Er all' sein Sein und all' seine Vollendung in Sich hat; dafs alles das, was auch immer und zu welcher Zeit auch immer Er es wirkt, Er dem thatsächlichen Sein des Gewirkten nach (reali praesentia) zugleich, in dem einen Augenblicke seiner Ewigkeit (vgl. mein „Wissen Gottes“ K. 9 und K. 13 Art. 2) umfafst, mifst, durchdringt; was von vornherein jedes „vorher“ und jedes „nachher“ ganz und gar ausschliefst. In dieser Weise kann nur der Schöpfer einwirken, weil Er allein ewig ist. Er setzt nichts aufsen voraus. Mit Rücksicht auf sein Einwirken ist der Akt oder ist nicht. Der letztere schliefst da nur diese eine, dem Schöpfer ähnliche Not-

wendigkeit in sich ein, dafs er, der Akt, während er ist, keineswegs nicht sein kann.

Dies ist die Notwendigkeit, welche im freien Akte die Thomisten anerkennen; — und sonderbarer Weise erwähnt deren P. Palmieri in seinem dicken Bande gar nicht, während sie doch alle Schwierigkeiten in leichtester Weise löst, welche er im vierten Kap. den Thomisten von dieser Seite her entgegenstellt.

Eben weil diese vom unmittelbaren Einwirken des Schöpfers herrührende Notwendigkeit den freien Akt beherrscht, ist die erstgenannte Notwendigkeit, die vom Charakter des Geschöpflichen kommende, welche allein der Freiheit widersteht, nicht im freien Akte. Nur das Einwirken des Ewigen umfafst Alles und setzt nichts voraus; „es bleibt", einzig und allein unter diesem Einwirken „der freie Wille frei zum Thätigsein, wenn auch alle Vorbedingungen gegeben sind" (positis omnibus praerequisitis); denn dem Einwirken des Ewigen allein entspricht es, kein „vor" und „nach" bei seinem Wirken auf seiten des Gewirkten vorauszusetzen und so seine Schöpfung vermittelst des freien geschöpflichen Willens zur letzten Vollendung zu führen. Er stört durch sein Einwirken, so tief es auch durchdringen mag, in keiner Weise die Natur; denn diese Natur sagt selber, dafs sie nur eine Notwendigkeit in sich schliefst, die zu dienen berufen ist, welche zweckdienlich ist; dafs sie aber den letzten Endzweck nicht in sich, sondern aufserhalb hat. Der Schöpfer jedoch, der als die Vollendung seinem Wesen nach dasteht, kann das von Ihm Geschaffene nur so durch sein Einwirken vollenden, wie dessen natürliche Seinsbedingungen selber es verlangen; denn diese folgen eben den im Schöpfer befindlichen Ideen.

Palmieri wundert sich S. 441 (non immerito mireris), dafs „die Thomisten die allgemeine praedeterminatio gemäfs der natürlichen Vernunft nur als wahrscheinlich hinstellen und nicht notwendig mit dem kath. Glauben verbunden; die aus sich wirksame Gnade (gratiam per se efficacem) aber als eine von Augustin und Thomas zuverlässig überlieferte theolog. Schlufsfolgerung annehmen." Der Herr Verfasser würde über diese Worte Contensons sich nicht gewundert, sondern vielmehr sie selbstverständlich gefunden haben, wenn er sich an die eben gekennzeichnete Lehre des hl. Thomas hätte erinnern wollen.

Thomas und die Thomisten kennen nicht eine in sich abgeschlossene, für den letzten Endzweck bereits in sich von vornherein „prädeterminierte" Natur, welcher eine sog. „Über-

natur" wie ein Dach nur aufgestülpt würde, damit sie zwar in sich dieselbe bleibe, jedoch etwas höher hinanreiche. Sie kennen die Gesamtnatur an sich nur als etwas für den Endzweck weiter Bestimmbares, nur als etwas Zweckdienliches, was von der Kraft des Endzweckes von unten auf im ganzen Innern durchdrungen und in allen dazu gehörigen Kräften erhoben wird zur entsprechenden Teilnahme an der Endvollendung. Nach Thomas und den Thomisten ist die ganze Natur von vornherein bestimmt, dem übernatürlichen Endzwecke wie ein Werkzeug zu dienen, trägt jedoch in sich keinerlei bestimmte, irgend ein Mafs enthaltende Bedingung dafür; und deshalb kann eine endgiltige praedeterminatio, soweit sie für das freie Thätigsein inbetracht kommt, nur sich richten nicht auf die Natur — diese bleibt immerdar indifferent — sondern auf den letzten Endzweck, zumal sie ja eben ausgeht von diesem Endzwecke, von Gott selber.

c) Die Gnade wird von Thomas in der Moral abgehandelt. Hier liegt das Entscheidende für die Gnadenfrage. Wozu soll die Gnade dienen? Nur um zu erkennen und vielleicht von der Erkenntnis her den Willen in etwa „fromm anzuregen"? Dann gehört die Gnadenlehre allerdings in die Dogmatik; will man einmal, wie das jetzt so gern geschieht, Dogmatik von Moral trennen. Soll aber die Gnade in das Innere des Willens zu allererst, als aktuelle nämlich, hinabsteigen und von da aus, vom Willen her, welcher den letzten Endzweck als unmittelbaren Gegenstand hat, um danach, wie Thomas so oft wiederholt, alle andren Vermögen in Thätigkeit zu setzen; — soll, sagen wir, die Gnade vom Innern des Willens aus die Vernunft, die Sinne und das Fleisch selber nach und nach durchdringen und zu freudiger Thätigkeit gemäfs den göttl. Gesetzen veranlassen; — dann hat Thomas recht, der die Gnadenlehre in die Moral verweist. Begründen wir dies nun eingehender. Zu diesem Zwecke wollen wir

1. auseinanderlegen, welche Stelle in I, II der Summa die allgemeinen Moralprinzipien einnehmen; —
2. wie sich das „Gesetz" zur Freiheit verhält; und
3. den Schlufs ziehen auf die Wirksamkeit der Gnade mit Rücksicht auf die menschlichen Handlungen.

2. Die Anordnung der Moralprinzipien bei Thomas.

Thomas schildert bekanntlich in der ersten Abteilung des zweiten Teiles der Summa a) die Natur der handelnden

Vermögen; b) die Leidenschaften; c) die moralischen Zustände, Tugenden und Laster, mit den die Tugenden begleitenden „Gaben“, „Seligkeiten“ und „Früchten“; d) die verschiedenen Arten von Gesetzen und unter diesen an letzter Stelle e) die Gnade.

a) Die Natur der unmittelbar thätigseienden Vermögen. Da der menschliche Akt nur insoweit ein präzis menschlicher ist, als er frei vom Menschen ausgeht, so kommt hier an hervorragender Stelle der Wille inbetracht. Die Vollendung der Vernunft stellt Thomas weit eher als letzten Endzweck selber hin, der ja im seligen Anschauen dem Wesen nach besteht, wie als das im Streben nach dem Zwecke entscheidende Prinzip. Hier ist nun im Gegensatze zu Palmieri zuerst hervorzuheben, dafs Thomas niemals, wie dies Palmieri beständig thut, das „Wollen“ und das „freie Wählen“ (voluntas und liberum arbitrium) für gleichbedeutend hält. Das „Wollen“ richtet sich nach Thomas (qu. 6 — qu. 17 an zahlreichen Stellen) auf den Zweck schlechthin; die „freie Wahl“ auf das Zweckdienliche (quae sunt ad finem). Der Zweck an sich untersteht nicht dem Auswählen; er wird einfach gewollt; er ist die von der Natur gegebene Grundlage für das Wählen. Dies gilt eben so vom Guten im allgemeinen, dem bonum commune, welches mit Naturnotwendigkeit gewollt wird, wie von einem besondren einzelnen Gute. Es kann ein solches, wie z. B. das Geld, für den Geizigen, bisweilen als Mittel zum Zwecke, also als zweckdienlich betrachtet werden; — und in diesem Falle untersteht es der freien Wahl; ob nämlich damit der naturnotwendige Drang zum Guten ohne Schranken gestillt und ausgefüllt werden kann oder nicht. Bisweilen aber wird ein solch' besondres Gut, wie das Geld also, selber als Zweck angesehen, der unter allen Umständen zu erreichen ist; — und in diesem Falle richtet sich darauf das einfache „Wollen“ und nicht die freie Wahl; letztere hat dann die Aufgabe, die Mittel für diesen Zweck im einzelnen zu finden.

Daraus ergibt sich bereits, wie Thomas gar nicht jene Wesensbestimmung der Freiheit annehmen kann, welche Palmieri und seine Freunde verteidigen; wie vielmehr nach ihm die Freiheit definiert werden mufs als „ein Vermögen, die Mittel zu wählen unter Voraussetzung des feststehenden Zweckes“ (facultas, posito fine, eligendi media). Erst auf Grund eines so festgesetzten Wesenscharakters der Freiheit kann jene andere vermeintliche Definition als Folge für den Charakter unsrer Freiheit verstanden werden. Denn erst dadurch dafs der Wille

auf einen Zweck sich richtet, — mag dieser der mit Naturnotwendigkeit gegebene Zweck des Guten im allgemeinen sein oder ein anderer, — entsteht für den Willen das positive „Können für das Wirken oder Nicht-Wirken, mögen auch alle Vorbedingungen als vorhanden vorausgesetzt werden". Wie soll denn jemand wählen können ohne einen zu Grunde liegenden Zweck, der erreicht werden soll?! Ist aber ein solcher Zweck einmal vorhanden, dann besteht für den Willen im Bereiche dieses Zweckes die Möglichkeit, das eine oder das andere Einzelne auszuwählen oder nicht, jenachdem es als dem Zwecke entsprechend aufgefafst wird oder nicht. Dieser Zweck aber gibt dem Willen jene Weite, wonach er nicht gezwungen ist, der betr. Auffassung in der Vernunft im einzelnen Akte zu folgen oder nicht zu folgen; kraft solchen Zweckes hat der Wille innerhalb seiner selbst den Ruhepunkt und den bestimmenden Grund für das Thätigsein.

Und ist im besondren Falle dieser Zweck nun das Gute ohne Schranken d. h. das ohne irgendwelche Bestimmtheit aufgefafste Gute, so folgt von selbst, dafs, eben weil diese Zweckrichtung mit der Natur von vornherein gegeben ist, die Weite des freien Willens mit Rücksicht auf alle einzeln bestehenden Güter eine völlig schrankenlose ist; insofern nämlich alles Einzelne, was als seiend aufgefafst wird, etwas Gutes sein kann. Thomas nennt deshalb dieses schrankenlose bonum commune beständig die ratio boni d. h. den mafsgebenden Grund, weshalb der Wille auf etwas Einzelnes sich richtet.

Daraus nun, dafs der Zweck gegeben sein mufs, um frei wählen zu können, folgt unmittelbar der zweite Gegensatz, in welchem Palmieri mit Rücksicht auf die Natur des handelnden Willensvermögens zu Thomas steht. Derselbe betrifft die Bedeutung und Auffassung des „principium intrinsecum" für den freien Willensakt.

Der Verfasser meint bald wie Kap. 1 Art. 1 an verschiedenen Stellen, z. B. S. 69, ein solches principium intrinsecum seien die „illustrationes, inspirationes etc.", also die Erleuchtungen in der Vernunft und die davon ausgehenden Anregungen des Willens; bald wie S. 75, dafs Alles in der Vernunft mit Rücksicht auf den Willen für diesen etwas Äufserliches (extrinsecum) sei und zu diesem im Verhältnisse stehe wie etwas von ihm, dem Willen, Gebotenes. Aus dieser anscheinenden Unentschiedenheit kommt es auch, dafs der Verfasser an zahlreichen Stellen (K. 1 Art 1) mit Augustin einerseits meint, Pelagius habe die Notwendigkeit der Gnade anerkannt mit Rücksicht auf diese Erleuchtungen und

Anregungen in der Vernunft, und andererseits wie S. 72 die Ansicht ausspricht, als ob eben die Pelagianer einzig das natürliche Willensvermögen „Gnade“ genannt hätten, weil Gott aus reinster Güte es uns gegeben.

Dieser Unentschiedenheit macht Thomas ein Ende. Für ihn ist das „principium intrinsecum“ des freien Aktes ein zweifaches; nämlich ein erstes und ein untergeordnetes, ein primarium und ein secundarium; letzteres existiert eben nur auf Grund des ersten, verursacht von diesem. Betreffs dieses verursachten principium intrinsecum schreibt Thomas: „Dafs der Wille nun grade diesen Akt setzt oder jenen, dies ist nicht von einem andern als der bestimmenden Ursache (non est ab alio determinante), sondern vom Willen selber“ (2 d. 39 qu. 1 Art. 2). Jedenfalls also meint Thomas hier das wahre innerliche Prinzip des freien Aktes; dem wird auch Palmieri nicht widersprechen. Betreffs des ersten, des verursachenden principium intrinsecum, schreibt Thomas (I, II qu. 9 a. 4 ad I): „Zum Wesen des Freiwilligen gehört es, dafs das Prinzip, von dem es ausgeht, ein dem Willen innerliches sei; aber dieses innerliche Prinzip braucht nicht das erste innerliche Prinzip zu sein, welches nämlich nicht von einem andern in Bewegung gesetzt sei (non motum ab alio). Und so ist das nächste Prinzip (principium proximum) des freien Aktes im Innern des (geschöpflichen) Willens; das erste Prinzip aber des freien Aktes ist aufsen (primum principium motus voluntarii est extra)“; nämlich soweit es nicht auf das Einwirken selber, sondern auf die Existenz des Einwirkenden ankommt.

Es ist eine reine Unmöglichkeit, dies so zu verstehen, als ob Thomas meinte, Gott sei dieses primum principium motus voluntarii, weil Er das Willensvermögen gemacht habe. Denn es ist 1. von der Verursachung des Willensaktes (motus) die Rede; und wird im Titel danach gefragt, ob „der Wille in Bewegung gesetzt werde“, nicht ob er geschaffen worden sei „von einem aufsen befindlichen Prinzip.“ Und 2. würde die Antwort eine Tautologie sein; denn sie würde keine andre sein wie diese: „Das nächste Prinzip des freien Aktes ist im Willensvermögen; und das erste Prinzip des freien Aktes ist das Willensvermögen. Sodann würde nach dieser Auffassung 3. der Willensakt sich in nichts unterscheiden von der Thätigkeit eines jeden geschöpflichen Vermögens, da eben jedes von Gott geschaffen und selber thätig ist.“

Thomas geht aber noch weiter, indem er zugleich einen anscheinenden Widerspruch löst. Denn er hatte ja oben gesagt,

„der Wille sei selbstthätig, indem er von keinem andern (non ab alio) bestimmt wird" und hier schreibt er „der Wille werde von einem andern bestimmt oder bewegt". III c. G. c. 88 erklärt er: „Unmöglich kann der Wille von einem aufsen befindlichen Prinzip in Bewegung gesetzt werden wie von einer wirkenden Ursache (quasi ab agente), sondern jede Willensbewegung mufs vom Innern des Willens selber ausgehen. Keine geschaffene Substanz (nulla creata substantia) aber verbindet sich mit dem Innern der vernünftigen Seele (conjungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora); sondern nur Gott (nisi solus Deus), der allein die Ursache des Willens ist und denselben im Sein erhält. Gott allein also kann verursachen die Willensbewegung (a solo Deo igitur potest motus voluntatis causari)."

Weil eben also Gott allein den Willen als Vermögen verursacht hat und allein denselben im Sein erhält; deshalb kann Er allein auch die erste wirkende Ursache des Willensaktes sein; d. h. Er allein ist eben kein „alius", kein principium extrinsecum für den Willen; sein Einwirken zählt mit zu den inneren Prinzipien des Willensaktes und das kann es nur als verursachend das nächste innerliche Prinzip des Willensaktes. Denn dieses letztere ist dem Wesen nach, als bildende Form, dem Willen innewohnend; Gott aber kann nicht so das Prinzip von etwas Geschöpflichem sein, als dessen innerliche Wesensform, als causa formalis; er kann im Innern des Geschöpflichen nur sein als einwirkend, als causa efficiens.

Das heifst nun nichts Anderes als dafs Gott durch sein Einwirken es eben macht, — so ist der Ausdruck des hl. Thomas — dafs Gott eben die entsprechende Form, das principium intrinsecum für den einzelnen Akt gibt, kraft deren dieser frei ist. Es kann da von einem determinare ad unum, d. h. von einer Naturnotwendigkeit in der Weise wie der Stein immer nach der Tiefe fällt, wenn er sich selbst überlassen ist, als etwaiger Folge des göttl. Einwirkens in das Innere des Willens gar nicht die Rede sein. Dies wäre nur dann der Fall, wenn Gott das innerliche Prinzip des Willensaktes durch sein Einwirken dem Wesen nach würde. Aber dies sagt niemand. Gott ist vielmehr durch sein Einwirken die Ursache, dafs der Willensakt ein eigenes principium intrinsecum als eigene innere Form hat und demgemäfs wesentlich, als Akt, frei ist; — das Willensvermögen an sich ist ja in diesem Sinne nicht frei; es ist notwendig, es ist seiner Natur nach, auf das Gute im allgemeinen, auf alles Gute gerichtet.

Durch diese naturnotwendige Zweckrichtung des Willens

wird es bedingt, dafs ein freier Akt nicht möglich ist ohne ein principium intrinsecum und deshalb nicht ohne die dasselbe bewirkende Kraft. Denn es existiert für den freien Willen nicht ein Gut wie die Höhe aufsen für das Feuer, wie die Tiefe aufsen für den Stein. Soll also der Wille einen einzelnen besondren Akt setzen, so mufs innerhalb seiner selbst das besondre Gut als Prinzip des Aktes sich finden. Und da von Natur der Wille keinerlei Prinzip in sich hat für ein besondres einzelnes Gut, sondern gleicherweise auf alles Gut ohne Unterschied gerichtet ist; so verlangt es geradezu die Natur des Willens, soll sie anders ihrem Sein entsprechend wirken, dafs Gott als Urheber und Vollender der Natur das notwendige principium intrinsecum, und damit „die Hinneigung des Willens zu etwas Besonderm" wirke (inclinare voluntatem ad aliquid non est nisi ejus, qui naturae intellectualis est causa; hoc autem est solius Dei; ipse igitur solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest). Von da her erst fliefst die Freiheit im Akte d. h. die Unbeschränktheit in der Wahl der einzelnen Mittel; auf Grund dessen erst wird der freie Akt etwas dem Menschen Eigenes; und deshalb bezeichneten wir die Auffassung des principium intrinsecum, wie sie Thomas gibt, nur als eine Folge seiner Auffassung der Natur des freien Willens d. h. des Unterscheidens zwischen „Wollen" (oder voluntas) und „Wählen", wovon das Erstere auf den Zweck schlechthin geht, das Letztere auf das Zweckdienliche.

Damit wird Gott nicht zum Urheber der Sünde gemacht, sondern zum Urheber dessen, wovon in sich selbst der Sünder abfällt und was er mifsbraucht. Reichtum, Ehre u. s. w. wollen, ist keine Sünde; aber jenes als etwas Zweckdienliches auswählen, was weder zum Reichtum oder zur Ehre in Wahrheit führt noch wahrer Reichtum oder wahre Ehre ist — das ist Sünde; denn das heifst abfallen von der Richtschnur des Guten in sich selbst.

Zu dieser Auffassung des intrinsecum steht Palmieri auch mit Rücksicht auf das daraus Folgende im schroffen Gegensatze. Thesis 16 S. 61 und ff. bemüht er sich zu beweisen, dafs die aktuelle Gnade als principium intrinsecum nichts der Seele Innewohnendes, nichts vom Wesen der Seele thatsächlich Verschiedenes sei (non esse qualitatem realem, quae principium intrinsecum sit actus vitalis indeliberati supernaturalis). Dies heifst aber nichts Andres, als dafs das Prinzip für die entsprechende freie Thätigkeit etwas rein Äufserliches sei, somit auch keine Selbstthätigkeit und Freiheit, nichts dem handelnden Subjekte

als eigen Zukommendes begründen könne. Es ist dies überhaupt eine zwar geläufige, aber nichtsdestoweniger falsche Ansicht, dafs der Molinismus die Freiheit begünstige. Er zerstört geradezu als ihr gröfster Feind die freie Selbständigkeit im Handeln, indem er ein wahres innerliches Prinzip des freien Thätigseins nicht anerkennen will. Wer das Bächlein von seiner Quelle trennt, das Zimmer vom Einflusse der leuchtenden Sonne, der trägt unmöglich zum Gedeihen des Bächleins bei und ist sicher kein Freund des Lichtes im Zimmer. Die Freiheit im Geschöpfe aber trennen von dem Einwirken dessen, der die Freiheit in ihrer Fülle dem Wesen nach, der da Quell alles Lichts ist; heist: den freien Akt trennen von seiner Quelle.

Palmieri (S. 63) führt für seine Ansicht den hl. Thomas an, der (I, II qu. 109 a. 2) ausdrücklich sage, die „aktuelle Gnade" sei keine qualitas, sondern eine Bewegung oder eine Thätigkeit der Seele. Er vergifst, dafs es vier Gattungen von „Eigenschaften" oder „qualitates" gibt. Die erste davon ist „das Einwirken und Leiden", oder „Bewegen" und „Bewegtwerden". Die vierte ist der „Zustand" in der Seele (habitus). Thomas spricht da, wie Palmieri gleich nach den von ihm angeführten Worten im selben Artikel hätte sehen und aus den vorhergehenden und nachfolgenden Quästionen schliefsen können, von der qualitas des Zustandes; eine solche, ein Zustand sei die aktuelle Gnade nicht. Die Thomisten aber sprechen, wenn sie die aktuelle Gnade als eine im Subjekte vorhandene Eigenschaft bezeichnen, von der ersten Art qualitas, vom „agere et pati". Es ist dem Verfasser in der Eile eine fallacia accidentis. untergelaufen.

b) Die Leidenschaften. Aus dem sub a) Gesagten ergibt sich der Umfang und die Aufgabe der sittlichen Freiheit im Menschen. Der Mensch trägt als notwendige Grundlage derselben in sich das natürliche Wollen von allem Guten, ohne dafs damit die geringste Bestimmtheit mit Rücksicht auf ein besondres einzeln für sich bestehendes Gut, also ein bestimmter Akt verbunden wäre; es ist solches Wollen ein reines Vermögen für die schliefsliche Vollendung. Damit ist von selbst gegeben, dafs diese Vollendung in nichts Andrem bestehen kann als in der Verbindung mit einem Gute, welches alles Gute in sich enthält und dabei aufserhalb des Willens als thatsächliches besonderes Sein vorhanden ist. Dieses Gut nämlich mufs alles Gute in sich enthalten; da sonst die von ihm ausgehende Vollendung des Willens keine endgiltig abschliefsende, weil keine allumfassende wäre, da der Wille nach allem Gut

verlangt; — es muſs 2. auſserhalb des Willens als thatsächliches Sein existieren, weil der Wille in seiner Natur einerseits nur ein Vermögen für alles Gute ist und andrerseits der Charakter eines Gutes als des Gegenstandes für das freie Streben es mit sich bringt, daſs es im thatsächlichen Sein existiert und nicht als bloſse Abstraktion. „Der Wille", sagt Thomas „richtet sich nach auſsen; denn er strebt nach etwas, was thatsächlich existiert. Die Vernunft im Gegenteil zieht das Auſsenstehende nach innen und verleiht dem als Einzelheit Existierenden den Charakter des Allgemeinen, von allen Einzelheiten Losgelösten."

Daſs also der Wille von einem Einzelgute endgiltig und in letzter Linie bestimmt und danach vollendet wird, liegt in seiner Natur. Und da „Bestimmtwerden" oder „Vollendetwerden", gleichfalls nach Thomas, immer ein gewisses „Leiden" ist, so unterliegt der Wille in allen Fällen einem gewissen Leiden. Es kommt nun darauf an, zu bestimmen, von welchem Einzelgute dieses Leiden oder Einwirken auszugehen hat, damit es mit der freien Thätigkeit sich vertragen könne.

Da begegnen uns nun an erster Stelle die äuſseren, sinnlich wahrnehmbaren Güter. Es sind dies 1. „Güter"; — und danach sind sie geeignet, das Begehren oder im allgemeinen das Wollen zu bestimmen. Sie sind 2. der Natur des Menschen angemessen, der aus einem sterblichen Leibe und einer vernünftigen Seele besteht; — und danach ist der menschliche Wille von Natur auf sie angewiesen und kann im natürl. Zustande niemals von selben ganz absehen. Sie sind 3. nicht an sich Gegenstände der vernünftigen Auffassung, sondern die Vernunft muſs erst sie loslösen von den beschränkenden Einzelheiten, ehe sie ihrer inneren Wesenheit nach als bethätigende Idee die Vernunft vollenden und so Prinzip vernünftiger Thätigkeit, also auch vernünftigen Wollens werden können. Daraus folgt von selbst, daſs keines dieser sinnlich wahrnehmbaren Güter von sich d. h. von seinem thatsächlichen Einzelsein aus den menschlichen Willen vollenden kann. Denn jedes derselben empfängt es eben erst von der Vernunft im Menschen, daſs es Prinzip vernünftigen Begehrens, also freier und eigentlich menschlicher Thätigkeit sein und sonach mit freiem Thätigsein sich vertragen kann.

Bezeichnend nennt deshalb Thomas dieses Einwirken von seiten der sinnlichen Güter auf das Begehren, insofern dieselben nur in sich selber, für sich allein in Betracht kommen, ein Leiden mit Rücksicht auf das Begehren. Denn ein solches

sinnlich wahrnehmbares Gut wirkt von sich allein aus nur ein, es bestimmt also nur das Begehren, ohne dafs es dem vernünftigen Willen es mitteilte, selbständiges Prinzip für freie Thätigkeit zu sein. Es zieht ein solches sinnliches Gut das Begehren nach sich; aber verleiht ihm keine Schrankenlosigkeit für andre einzelne Güter. Werden demgemäfs diese Güter begehrt nur unter den zwei ersten eben genannten Gesichtspunkten, so sind sie Feinde der freien Thätigkeit und somit der sittlichen Vollendung; — werden sie begehrt unter allen drei Gesichtspunkten, somit als innerhalb der Vernunft und kraft der Vernunft bethätigende, so dienen sie der sittlichen Vollendung; keines aber von denselben kann diese letztere selbständig für sich herstellen und ebensowenig deshalb alle zusammen.

c) Die Zustände der Tugenden oder Laster. Hat Thomas in den Leidenschaften jenes moralische, mit der Natur gegebene Prinzip behandelt, welches auf das Einzelne als ein Gut und als Mittel zur Vollendung sich richtet, so geht er in den Tugenden, als den Zuständen im vernünftigen Teile, auf jenes moralische Prinzip näher ein, welches auf das Allumfassende, Allgemeine in dem schliefslich vollendenden Gute sich richtet. Hier liegt das im Menschen selber befindliche unmittelbare Prinzip der freien Thätigkeit vor. Regeln sich die Eindrücke von den äufseren sinnlich wahrnehmbaren Gütern her unter der Stimme der Vernunft, so sind dafür die leitenden Kräfte im Menschen selber die Tugenden als allgemeine Richtschnur, die „Gaben" als die entsprechende Willensbewegung erleichternd, die „Seligkeiten" und die „Früchte" als Ergötzen verbindend mit solcher Willensbewegung, sei es nach dem letzten Endzwecke hin, sei es mit Rücksicht auf den nächsten unmittelbaren Zweck. Entziehen sich die Eindrücke von den äufseren einzelnen Gütern her, also die Leidenschaften, der Stimme der Vernunft; so sind die leitenden Kräfte, wenn man so sagen darf, die Laster und Sünden.

d) Die Gesetze. Bis jetzt hatten wir gesehen, wie das Einzelne und das Allgemeine sich gegenübersteht: jenem entsprechen die Sinne, diesem die Vernunft; jenem die Leidenschaften, diesem die Tugenden. Warum ist da ein Gegensatz vorhanden? Weil weder im Innern unsrer Vernunft das Allgut oder mit andern Worten das thatsächlich einzeln bestehende, alles Gute umfassende Sein sich findet, noch aufsen es vermittelst unsrer Sinne einwirkt. Denn dieses Gute als der allein mögliche Endzweck des menschlichen freien Thätigseins ist eben zugleich allumfassend, also im höchsten Grade allgemein

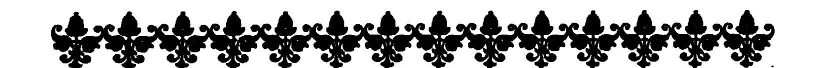
und somit der Vernunft und dem Charakter derselben angemessen einerseits; andrerseits aber ist es ein Einzelgut, denn nur so kommt es ihm zu, erstrebt werden zu können. Von woher allein kann dieser Gegensatz versöhnt werden? Vom letzten Endzwecke, also vom thatsächlichen Allgute selber her. Von ihm aus fliefsen die Gesetze, welche keinen andern Zweck haben als den Weg zu zeigen, resp. zu erleichtern, auf dem die Eindrücke der einzelnen sichtbaren Güter in unsrer Natur verbunden werden, mit dem Allgemeinen, Allumfassenden; — dieses Letztere gilt hier nicht mehr als ein Ergebnis der Abstraktion, wie die Vernunft es herstellt; sondern als einzeln in sich bestehender, dem Sein nach thatsächlicher Endzweck oder als allumfassendes Einzelgut.

Deshalb leitet Thomas in so erhebender, trostreicher Weise alle verpflichtende Kraft der verschiedenen Arten von Gesetzen ab vom ewigen Gesetze, von dem sie irgendwie, sei es auf dem Wege der Offenbarung, sei es auf dem der menschlichen, mit der Natur gegebenen Vernunft abstammen. Warum ist dieses Ableiten so höchst trostreich? Weil eben Gott selber das Allgut oder die letzte schliefsliche Vollendung für die freie Thätigkeit ist, das Ableiten also der verbindlichen Kraft der Gesetze vom Ewigen her nichts Andres besagt als dafs unsre eigene Vollendung die mafsgebende Richtschnur für alle Gesetze ist, welche wahrhaft den Charakter eines Gesetzes haben.

e) Die Gnade. Da ist jedoch noch eine Lücke. Mögen auch die Gesetze die Einzelheiten um uns herum regeln nach dem allumfassenden und doch einzeln bestehenden Gute, somit nach der Schlufsvollendung unsrer Natur; so ist doch in jedem von uns der von den sinnlichen, einzelnen Gütern ausgehende Eindruck nach Lage unsrer persönlichen Beschaffenheit ein verschiedener. „Ein Gesetz aber würde mangelhaft sein", sagt des öfteren Thomas, „wenn es Bedacht darauf nehmen wollte, alle und jede Einzelheit, die vorkommen könnte, zu regeln." Jedes Gesetz hat immer vor sich vielmehr die Natur des Menschen nach ihren verschiedenen Beziehungen wie die einzelne Person des Menschen. Zudem kommt es dem Gesetze als einer blofsen Richtschnur, die das Einzelne dem Allgemeinen unterwirft und damit den Weg zum Allgute zeigt, nicht zu, dafs es für sich allein betrachtet die Kraft verleihe, es in allen besondren Fällen zu erfüllen. Diese Lücke wird ausgefüllt durch die Gnade. Die Gnade wendet im Innern des Menschen das Gesetz auf jeden einzelnen vorkommenden Fall an. Sie trägt es in sich, jedem Menschen die Kraft zu verleihen, dafs er die vom

Allgute ausfliefsenden Gesetze erfülle und so seine Schlufsvollendung erreiche. Sie verknüpft an letzter, Alles durchdringender Stelle den letzten Endzweck des All mit den Eindrücken von aufsen, verleiht im Willen selber das Prinzip freien Thätigseins und führt so diesen thatkräftig dazu, dafs er dazu beitrage, damit die höchste Fähigkeit im Menschen, die Vernunft, ihren sie selbst und alle Vermögen vollauf beseligenden, reinsten Gegenstand durch die Anschauung besitze.





ZUR GESCHICHTE DES KONFLIKTS ZWISCHEN GLAUBEN UND DENKEN UND SEINER LÖSUNGSVERSUCHE.

Von

DR. G. GRUPP.

II.

Das 16. Jahrhundert ist eine Zeit unruhiger Gärung. Kaum erhebt sich aus der Flut von Geisteswerken ein bleibendes Denkmal von unvergänglicher Dauer. Auf dem Gebiete der Kunst allerdings und der dichtenden und beschreibenden Nationallitteratur entstehen in dem vorauseilenden Italien Werke erster Größe. Die Phantasie beherrschte die Zeit; mächtig angeregt durch die Antike breitete sie ihre Schwingen aus und verkörperte ihre Anschauungen in mehr oder weniger vollendeten Formen. Phantasievoll und phantastisch waren alle Ansichten über die Natur und ihren Zusammenhang bei einem Picus, Reuchlin, Paracelsus, wie bei einem Giordano Bruno. Der Glaube an magische Naturverkettung, an den Einfluſs der Gestirne, war enge verwandt mit der pantheistischen Naturvergötterung, dem Glauben an die göttlichen Kräfte der Substanzen.

Wir treffen auch beides zusammen. Der damalige Pantheismus hat einen magisch-mystischen Zug. Goethes Faust, der den Allgeist beschwört, ist ein charakteristischer Typus der Zeit. Nichts ist unrichtiger im allgemeinen ausgesprochen als jenes viel verkündete Lob der Renaissancezeit, daſs sie wieder zur

Natur und Wirklichkeit zurückgekehrt sei, nachdem das Mittelalter nur für ein ungewisses Jenseits Blick und Sinn gehabt habe. Die Renaissancezeit ist die Zeit des krassesten Hexenwahns, der Alchemie und Astrologie. Man vermutete überall geheimnisvolle dunkle Kräfte, träumte von einem geistähnlichen und geisterfüllten Naturleben und einem magischen Zusammenhang der Stern-, Luft- und Erdgeister unter sich und mit des Menschen Genius. Man ging weit hinaus über die occultae facultates der Scholastik, über welche man zu spotten liebt, während man sich gleichzeitig an der anthropomorphistischen Auffassung der Naturmonaden bei Bruno und Leibnitz, ja an den Träumereien eines Böhme erfreut. Die scholastische Auffassung ist zum mindesten einer nüchternen Naturbetrachtung nicht hinderlicher als dieser Panpsychismus, von dem uns die Wirklichkeit noch weniger Kunde gibt als von den occultae qualitates. Alles auch innerlich belebt und durchgeistet, nicht blofs äufserlich vernünftig geordnet zu halten, dazu ward die Zeit veranlafst durch das Überwiegen der Phantasie, die sich überall eindrängte und durch eine Art naturalistischen Enthusiasmus den religiösen ablöste. Diese Erscheinungen und Thatsachen mögen wohl für das Folgende im Auge behalten werden, da sich aus ihnen eine Reihe von schriftstellerischen Leistungen erklären.

Bekanntlich stellte sich jener dichterisch überschwenglichen Naturbetrachtung bald eine nüchtern exakte entgegen, die im Zusammenhang mit den epochemachenden Entdeckungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften steht. Die alte ptolemäische Weltanschauung mit ihren Künstlichkeiten ward stark erschüttert. Dafs die Erde eine Kugel sei, wurde vielfach angenommen und ist auch bei Dante vorausgesetzt, aber faktische Beweise hatte man keine. Die Sternenwelt, welche man friedlich um die Erde hatte kreisen lassen, erweiterte sich in riesigen Dimensionen, vor denen es dem menschlichen Geiste schaudern mufste. Auch dagegen erhob sich lebhafter Widerspruch, dafs die Gestirne höherer unvergänglicher Natur seien, von Geistern, Engeln bewegt würden und dafs ihr Einflufs das tellurische Leben zu höheren Formen und Gestalten emporführe. Was hier

die alte Anschauung an Erhebendem verlor, ward überreichlich ersetzt durch die grofsartige Einfachheit des ganzen Weltbaues, seine unermefsliche Gröfse und die wundervolle Schönheit der Gesetze der Weltbewegung. Hierdurch und durch die Entdeckung neuer Erdteile ward der geistige Horizont ins unermefsliche erweitert. Man sieht leicht, welcher Gewinn in diesen Entdeckungen für eine christliche Weltanschauung lag. Zunächst freilich schienen sie nur zum Nachteil des alten Glaubens auszuschlagen. Es war ganz natürlich, dafs man zugleich mit der alten Weltbetrachtung, mit der nun einmal die Glaubensvorstellungen unlöslich verknüpft schienen, auch diese verlieren zu müssen glaubte. Wo sollte der Himmel sein, wenn nicht in der die Erde überwölbenden Sternenwelt mit ihrem unvergänglichen Glanze? Wo die Hölle oder (etwa das Dantesche) Fegfeuer, wenn unter uns Antipoden wohnten? Wie sollte es mit der hl. Schrift stimmen, wo Sonne, Mond und Sterne eine relative und dem Schauplatz der Offenbarung gegenüber untergeordnete Stellung einnahmen, wenn diese nunmehr eigene selbständige Bedeutung bekommen? Und endlich, wie stand es mit dem Heile der ganzen Menschheit, wenn die Zahl der Christen in dem Mafse zusammenschrumpfte, als neue Völker in den Gesichtskreis traten? Es mufste zu Konflikten kommen. Aber erst in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts kam es zu ernsteren Verwicklungen. Galilei ist der Mann, der sie selbst heraufbeschwor. Die copernikanische Doktrin, von ihm mit einer „übergrofsen Lebhaftigkeit und einem gewissen Übermut" (Reusch) verteidigt, ward von den kirchlichen Organen als schriftwidrig und ketzerisch verworfen, während Copernikus selbst ein halbes Jahrhundert zuvor unbehelligt geblieben war. Es waren zwar inzwischen neue Gründe für diese Lehre aufgetaucht, seitdem das Fernrohr den Blick in die Welt der Gestirne besser gestattete und die Ähnlichkeit der Erde mit den Planeten heller vor Augen lag. Aber die entscheidenden empirischen Beweise: die Aberration des Fixsternlichtes, die Foucaultschen Pendelversuche u. a. waren noch nicht entdeckt. Copernikus und Kepler waren, wie ihre Schriften zeigen, getrieben von dem

idealen Drange des Jahrhunderts, Harmonie und Ordnung, die Einfachheit in der Mannigfaltigkeit, das Gesetz der zahllosen Erscheinungen, „den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“ zu entdecken. Daſs sie dabei sich nicht verirrten, wie andere Zeitgenossen, lag in der mathematischen Grundlage ihrer Bildung, in ihrem treuen kirchlichen Sinn und ihrer Ruhe und Bescheidenheit. Galilei tritt in einen bewuſsten Gegensatz nicht nur gegen das wissenschaftliche Auktoritätsprinzip der herrschenden Naturphilosophie, sondern auch gegen ihre Methode und die ideale Richtung seiner Zeit. Seine Methode ist die auf vielfacher Beobachtung beruhende Induktion. Durch seine Experimente entdeckte er die berühmten Fallgesetze, welche die aristotelische Bewegungslehre erschütterte.[1]) So geriet er in Streit nicht nur mit der Theologie, sondern auch mit der peripatetischen Philosophie, welche die Schulen beherrschte. In ersterer Hinsicht führte er zwar ganz richtig aus, daſs die copernikanische Weltansicht durch die Auktorität der hl. Schrift nicht beseitigt werden könne, da diese nach dem Ausspruche des Baronius uns lehren will, wie man in den Himmel kommen könne, nicht aber, wie sich der Himmel bewege. Die Welt sei das Werk Gottes, die hl. Schrift das Wort Gottes. Um die Teile der Welt und die Bewegung der Himmelskörper zu erkennen, müsse man im Werke, nicht im Worte Gottes forschen. Galilei war offenbar rechtgläubig, aber doch streitsüchtig, herausfordernd und stolz. Er rannte sich selbst in die unglückliche Untersuchung vom Jahre 1632 hinein. Ein Märtyrer seiner Überzeugung wurde er nicht, sei es daſs ihm die neue Ansicht selbst nicht ganz unbedingt sicher schien, sei es daſs er nur heuchlerisch derselben abschwor.

Es ist hier der Ort, vom Gesichtspunkte des copernikanischen Systems auch die Ansichten Brunos zu streifen, bei welchem der Konflikt mit dem Glauben bis zum Tode führte. Der neue heliocentrische Standpunkt muſste die Überweltlichkeit Gottes in der damaligen Vorstellung in Gefahr bringen. Man

[1]) Nach Aristoteles steht die Geschwindigkeit des Falls in geradem Verhältnis zur Schwere des Stoffs und im umgekehrten zur Dichtigkeit des Mittels. Im luftleeren Raume fallen nach Galilei alle Stoffe gleich rasch.

liefs ja später vom gleichen Gesichtspunkte aus Gott spöttisch in Wohnungsnot geraten. Die neue Anschauung begünstigte offenbar eine an den Pantheismus anstreifende Betonung der Geistigkeit, Unsichtbarkeit und Allgegenwart Gottes. Sie mufste infolge davon zur Unendlichkeit des Raumes (und der Zeit) hindrängen, wie sie uns schon bei Nikolaus von Cusa und dann bei Bruno begegnet. Merkwürdig ist es jedenfalls, wie bei Cusa, diesem Vorläufer des Copernikus, die alte pythagoräische Weltansicht verbunden ist mit einem pantheisierenden Spiritualismus, der Gott im Kleinsten und im Gröfsten findet. Wir können nicht ausmachen, welches hier von beiden Gedankengliedern das andere bedingt hat, da Cusa ein ebenso bedeutender Mathematiker wie Philosoph war. Eng verschmolzen waren sie jedenfalls bei Cusa, noch mehr aber bei Bruno, seinem Anhänger und Nachfolger. Bruno erweiterte noch das copernikanische System. Ihm ist das Sonnensystem eine Welt neben unzähligen andern Welten. Gott ist denselben immanent und ragt, da sie unendlich sind, auch nicht über sie hinaus. Brunos Pantheismus mufste das kirchliche Dogma notwendig verflüchtigen. Die drei Personen werden blofse Attribute, Christus ist erfüllt mit göttlichen Kräften. Der Beweis hiervon liegt nicht in den Wundern etwa, sondern in der hohen Sittlichkeit des Evangeliums. Bei Bruno überwog übrigens eine oft recht unzüchtige Phantasie das klare scharfe Denken.

Ein Meister in letzterem war Baco von Verulam, der ein Galilei unter den Philosophen gegen die Wahngebilde einer überschwenglichen Phantasie ritterlich zu Felde zog. Von den Truggestalten, von denen der menschliche Geist umlagert ist, will er diesen zu exakter Naturbetrachtung hinleiten. Idola heifst er die Wahnvorstellungen, mit denen die menschliche Gesellschaft und der Einzelne (idola tribus und specus) die nüchterne Weltbetrachtung verdirbt. Dazu kommen die irrigen Vorstellungen, die uns die Sprache und die Auktoritäten beibringen (idola fori und theatri). Sei es durch Baco angeregt oder durch einen eigentümlichen Charakterzug des englischen Geistes bestimmt, haben spätere englische Philosophen besonders gerne die mensch-

lichen Wahnvorstellungen verfolgt, haben aber dazu nicht nur den Aberglauben und falsche Weltbetrachtungen, sondern auch religiöse Ideen gerechnet, was bei Baco noch nicht der Fall ist. Baco hat den Zweck, zur Ausdehnung der menschlichen Herrschaft über die Natur dadurch beizutragen, daſs er der Naturforschung für die Bahn der Erfindungen, die man hier erfolgreich eröffnet hatte[1]), mit Regeln und Forschungsmaximen auszurüsten versuchte. Er hat sodann den ganzen Umkreis des menschlichen Wissens aufgezeigt und die Fülle des Wissens in die Einzelzweige verteilt. Man könnte meinen, die empirische Richtung Bacos werde einer theologischen Betrachtungsweise wenig günstig sein. Allein dem ist nicht so. Baco verdient alles Lob, was die genaue Absonderung der natürlichen und geoffenbarten Theologie anbelangt. Vermittelst der Vernunft erkennen wir Gottes Dasein und annähernd seine Eigenschaften, aber es liegt nicht in ihrem Vermögen, auch die Mysterien zu durchdringen. Aus der Natur erkennen wir wohl Gottes Macht und Weisheit, aber sein Bild entdecken wir nicht. Die Alten hielten die Welt für das Bild Gottes, und den Menschen für das Abbild der Erde, während nach christlicher Anschauung der Mensch das Bild Gottes ist und die Erde das Bild des Menschen. Zu dieser Erkenntnis bedurfte der Mensch höherer Erleuchtung. Der Mensch kann Gott und sich nicht völlig erkennen, wenn sich ihm Gott nicht offenbart. Nach der alten Fabel können die Götter wohl den Menschen in den Himmel hinaufziehen, die Menschen aber können Jupiter nicht zu sich hinabziehen. Gott hat sich freilich der Fassungskraft der Menschen anbequemt und dadurch der Vernunft das Recht gegeben, die Dogmen zu erforschen. Aber heiſst es, animus ad amplitudinem Mysteriorum pro modulo suo dilatetur, non Mysteria ad angustias animi constringantur. Zwischen dem Glauben und dem Wissen besteht der Unterschied, daſs wir bei dem Glauben aus dem Nachen unserer Vernunft hinübersteigen in das Schifflein der Kirche;

[1]) Es sei hier nur an die Erfindung des Schieſspulvers, der Buchdruckerkunst, des Astrolabiums, Barometers, des Teleskops, des Blutumlaufs etc. erinnert.

auch wenn wir Dinge glauben, die der Vernunft angemessen sind, stimmen wir doch nicht so fest den Sachen zu, als vielmehr der Auktorität. Je unglaubwürdiger die Sache ist, desto gröfsere Ehre erweisen wir Gott. Zu glauben ist des Menschen würdiger als zu wissen. In scientia enim mens humana patitur a sensu, qui a rebus materialibus resilit, in fide autem anima patitur ab anima quae est agens dignius. Im Sittengesetz, das sich im Gewissen ankündigte, wurden auch die Heiden über die Grenzen des lumen naturale hinausgeführt. Freilich ist ihr Gewissen, ein Rest der ursprünglichen Reinheit (reliquiae pristinae et primitivae puritatis), nur ein schwacher Funke (scintilla), der mehr die Fehler erleuchtet und aufdeckt, als dafs er die positive Bahn des Guten in hellem Lichte erstrahlen liefse. Erst im Christentum ist der Mensch als Bild Gottes eben von dieser Seite aus klar und licht hingestellt. Wir stofsen hier bei Baco auf eine alte Lehre der Mystiker über das Gewissen, welche in neuerer Zeit von dem geistreichen Moralisten Linsenmann wieder aufgefrischt wurde. Irrig mufsten die Ansichten Bacos erst dann werden, wenn es sich darum handelte, die Grenzen des Wesentlichen und Unwesentlichen innerhalb der christlichen Religion festzustellen. Die beiden Grenzscheiden seien bestimmt durch die Worte: „Wer nicht mit uns ist, ist gegen uns“ und „Wer nicht wider uns ist, ist für uns“. Das Gewand Jesu sei ungenäht gewesen, aber das Kleid der Kirche sei verschiedenfarbig (versicolor). Es wäre zu wünschen, meint B., dafs eine Schrift über die Grade der Einheit in der Kirche geschrieben würde. Offenbar war B. geneigt, häretische Gegensätze zu blofsen Differenzen innerhalb der Kirche herabzusetzen, wie es deren immer gab.

Wir sehen indessen, wie gut sich eine nüchterne realistische Weltbetrachtung mit dem Idealismus einer höheren Anschauungsweise verträgt, gerade je schärfer man beide Gebiete sondert. Baco liefs sich von der Fülle des modernen Wissens nicht, wie manche sogleich zu besprechende Gelehrte, beherrschen, sondern er beherrschte es mit kräftigem Geiste, ordnete es in Fächern ab und wufste in der bunten Mannigfaltigkeit der verschiedenen

Meinungen den trügerischen Schein von der nackten Wahrheit zu unterscheiden. Anders finden wir es in Frankreich. Hier macht sich ein krankhafter Skepticismus von Anfang an geltend, der ansteckend von einer Gelehrtengeneration zur andern sich vererbte. Montaigne, Charron, Le Vayer, Bayle, Pascal und Huet sind die charakteristischen Typen dieser Richtung. Der Skepticismus selbst stammt her aus der unendlichen Fülle des Wissens, mit dem die Neuzeit die Geister überlud. Wir sehen namentlich bei Montaigne, dem Vater der ganzen Richtung, nicht nur das ganze klassische Altertum, sondern auch die neue Welt, das Thun und Treiben der alten und der neuen Völker im Umkreis seines Wissens. Von einem rein anthropologischen Gesichtspunkte aus, im Spiegel des eigenen Seelenlebens betrachtet Montaigne die verwirrende Mannigfaltigkeit der Individualitäten, der verschiedenen Gemütsstimmungen, Leidenschaften und Tugenden, der Lebenslagen, der Sitten und Gebräuche und der Rechte. In der Offenheit, mit der er sein eigenes Selbst enthüllt, gleicht er Rousseau, und in dem Streben, alle, oft auch die bizarrsten und unverbürgtesten Handlungsweisen und Sitten nach ihren Gründen zu erkennen, ist er ein Vorläufer des Montesquieu. Ein Kriterium zwischen gut und schlecht, zwischen wahr und unwahr gibt es nicht für ihn. Dafs unsere Begriffe von Scham, Reinheit und Reinlichkeit, von der Ehe, dem Wert des Eigentums und des Lebens nur auf Gewohnheit beruhen, ist ihm gewifs. Es gibt Völker, wo die Frauen die Stelle der Männer vertreten, den Unterhalt verschaffen und in den Krieg ziehen, wo eine gewisse Geschlechtsgemeinschaft (unter den Brüdern) und andere abscheuliche Sitten öffentlich bestehen, wo man von Menschenfleisch sich nährt, die Eltern tötet u. s. w. (essais I, 22). Wir meinen, das, was wir mit der Muttermilch eingesogen und von Jugend auf gesehen und gelernt haben, sei das natürliche und allgemeine. Aber die Kannibalen haben ein viel natürlicheres und schöneres Leben. Man glaubt schon Rousseaus begeisterte Deklamationen vom Glück des Naturstandes zu hören, wenn uns Montaigne sagt, dafs dem Leben dieser Naturmenschen all der Pomp unserer Kultur, „der Handel, die

schönen Wissenschaften, die Arithmetik, Magistraturen, politische Superiorität, Knechtschaft, Reichtum und Armut, Verträge, Erbschaften, schwere Arbeiten, Verwandtschaftsrücksichten, Kleider, Ackerbau, der Gebrauch des Metalls, des Weins und Getreides fehle". Sie leben auf einem gesunden fruchtbaren Boden und lieben sich gegenseitig. Sie glauben an die Unsterblichkeit der Seele und haben Priester und Propheten. Falsche Propheten werden verbrannt oder zerstückt. Ihre ganze Moral besteht darin, tapfer zu kämpfen, den Krieg und die Frauen zu lieben. Wenn dem gegenüber unsere Zustände auch weniger natürlich sind, so soll man doch nichts ändern. Die alten Gesetze, religiösen Gebräuche und Obrigkeiten soll man bestehen lassen. Es ist ein Vorzug der christlichen Religion, dafs sie Achtung vor den bestehenden Obrigkeiten einflöfst. Aber dafs die Theologie sich in alles mischt, selbst in private und verborgene Handlungen (action privée et secrette), gefällt ihm nicht. Die verschiedenen Wunder, wovon die Legenden berichten, hält er für möglich. Man hatte sich gewöhnt, soviel Aufserordentliches zu entdecken, dafs der Glaube daran nicht schwer wurde. Im übrigen aber geht er religiösen Fragen aus dem Wege. Seine Lebensmaximen sind rein natürliche: Die Welt geniefsen, aber mit Mäfsigkeit, die körperlichen und geistigen Kräfte ausbilden und kräftigen, dem Tode mit Ruhe entgegensehen und seinen Anblick zu ertragen lernen. Der freiwillige Tod ist unbedenklich. Der hl. Hilarius hat durch sein Gebet seiner Tochter und seiner Frau das Glück des Todes verschafft. M. gab auch Erziehungsgrundsätze, die ebenfalls bei Rousseau sich wiederfinden. Er betont namentlich, dafs die Selbständigkeit des Denkens geschärft werden müsse. Man soll sich keiner Auktorität blind anvertrauen. „Wer einem andern folgt, der verfolgt nichts, der findet nichts, weil er nichts sucht". Die allgemeine Bildung durch die schönen Wissenschaften soll ihren Zweck in sich tragen und keinen praktischen Zweck verfolgen.

Bei Montaigne, noch mehr aber bei seinem Schüler Charron, erinnert man sich an Erasmus' Lob der Narrheit, an Brants, Murners' und Rabelais' verwandte Schriften. Von einem gewissen

Gesichtspunkte aus mufste das Thun und Treiben der Menschen als thöricht erscheinen; namentlich ist dies der Fall von dem absoluten Standpunkte der Ewigkeit, wie ihn Erasmus und Charron, beide Geistliche, leicht einnehmen konnten. Sie konnten hier das Wort des Tacitus von den ludibria rerum humanarum cunctis in rebus im Detail ausmalen. Andererseits haben von jeher die Vertreter der höheren Lebensinteressen der Menschheit, die Künstler und Musiker, die Gelehrten und Schriftsteller, die Priester und Prediger dem prosaisch hausbackenen Verstand der Menge viel Stoff zu humorvoller Betrachtung gegeben.

Charron stellt alle Gebrechen und Schwächen der Menschen nicht wie Montaigne in anziehender Unordnung, sondern systematisiert und klassifiziert dar. Durch alle Einzelheiten klingt das alte Lied hindurch, dafs die Menschen immer nach dem Scheine richten und urteilen und von der Phantasie sich leiten lassen. Äufserer Pomp, Glanz, Reichtum und Ehren gelten mehr, als innerer Wert. Das Ferne, Fremde, Aufserordentliche achten wir höher, als das Nahe, Eigene und Gewöhnliche. Kein Prophet ist in seinem Vaterlande geehrt. Phrasen bestechen und mit Phrasen wird alles überhäuft, mit was wir uns befassen. Dahin gehört die Lobrednerei. Die Menschen hassen sich innerlich gegenseitig, sie beneiden oder verachten sich, äufserlich aber wird geheuchelt. Nichts ist auf Erden rein, ungetrübt und ungemischt. Alles Recht ist mit Unrecht gemischt. Die Liebe widerstreitet der Gerechtigkeit. Es gibt notwendige Übel (z. B. Bordelle). Die Welt ist voll des Elends, auch die Freude ist damit gemischt. Die Klagen über das Elend der Welt nehmen ganz pessimistische Färbung an. Die Menschen selbst müssen sich Schmerz bereiten. Aufser der menschlichen Kurzsichtigkeit und Eitelkeit, die den Menschen sogar glauben läfst, alles sei für ihn geschaffen, aufser der Falschheit und Unlauterkeit der Menschen ist es besonders auch der Aberglaube, der viel Unheil anrichtet. Dem Aberglauben verfällt nach Charron der gröfste Teil der bestehenden Religion. Es bleibt davon nur eine magere innere Gottesverehrung über. Die Menschen ängstigen sich gewöhnlich in ihrem Aberglauben vor Gottes Zorn — eine

ganz unwürdige Vorstellung. Sie meinen durch Opfer und Geschenke Gott schmeicheln zu können. Nicht nur die bestehenden Religionsformen, sondern auch viele religiöse Lehren, die wir einer speziellen Offenbarung zu verdanken meinen, finden sich bei den verschiedensten Völkern. Alle Religionen haben denselben Verlauf. „Sie haben einen geringen, schwachen und niedrigen Ursprung und Anfang, aber haben nach und nach durch eine Folge und einen ansteckenden Beifall von Völkern, nebst vorgebrachten Erdichtungen, festen Fufs gewonnen und sich so in Ansehen zu setzen gewufst; doch sie alle, auch die abgeschmacktesten, sind angenommen und mit Andacht beibehalten worden. Alle lehren, dafs Gott sich durch Gebete, Geschenke, Gelübde und Versprechungen, Feste und Weihrauch besänftigen und gewinnen lasse.“ Jede spätere Religion glaubt die vorausgehende zu verbessern. Als Beispiel wird hier angeführt die Aufeinanderfolge des Heidentums, Christentums und Mohammedanismus. Da der Glaube „dem gemeinen Verstand befremdend vorkommt“, soll er auch nicht durch menschliche Mittel angenommen und verbreitet werden können. Allein „die Religionen werden durch menschliche Mittel erhalten“. „Wir werden beschnitten, getauft, Juden, Mohammedaner, Christen, ehe wir wissen, dafs wir Menschen sind. Die Religion ist nicht unsere Wahl.“ Auch stimmt das Leben mit der Religion gar nicht überein. Wenn man recht glauben würde, würde man anders leben. Die blofse Furcht vor der Hölle würde uns ganz verwirren (de la sagesse II, 5).

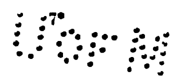
Fragt man sich nach den positiven Grundsätzen, welche eine solche Skepsis zurückläfst, so sind diese sehr dürftig. Aufser einer bereits berührten schwächlichen Religiösität bleibt noch eine Rechtschaffenheit und Tugendhaftigkeit, die in den sogen. „Kardinaltugenden“ spezialisiert wird, aber losgelöst ist von aller religiösen Belebung und Begründung. Im Besitz dieser Tugenden soll die wahre Weisheit bestehen, die den Menschen heilt von seinen Schwächen, seinen Irrtümern und seinem Elend. Man vermifst hier nicht nur als Krönung des ganzen Baues die übernatürlich theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe),

sondern auch den theologischen Hintergrund einer wahrhaft menschlichen Sittlichkeit. Wie schädlich die Religiösität für die Sittlichkeit sein könne, dafür wird nicht nur die allerdings damals häufige Heuchelei, sondern es werden auch die Greuel angeführt, die in den damaligen Religionskriegen der religiöse Eifer verschuldete oder verschuldet haben soll. Man wundert sich billig, wie ein Mann, der 32 Jahre lang Prediger, eine Zeit lang Hofprediger war, solche Ansichten aussprechen konnte und durfte. Charron hat, bevor er mit Montaigne in innige Berührung kam, dogmatisch ziemlich unanfechtbare Werke geschrieben. Aber sein eigentliches Lebensvermächtnis ist das Buch von der Weisheit, das auch den meisten Anklang fand.

Eine weitere hervorragende Gestalt aus der Reihe der vielen Skeptiker ist Le Vayer, Staatsrat und Erzieher Ludwigs XIV. Vayer erinnert uns wie Montaigne an die Zeit der Sophisten. Mit einer Virtuosität ohne gleichen konversieren sie über die verschiedensten, namentl. moralischen Themata: über den Schlaf, den Traum, die Phantasie, Jugend und Alter, Sitten und Charaktere, Art der Kleidung, Freundschaft, über die Ruhe, die Einsamkeit und Geselligkeit, Glück und Unglück, Ruhm und Schande. Hierbei wird aber mehr der Charakter der französischen causerie, als der griechischen Rhetorik in Anwendung gebracht. Leicht spielend beschäftigte man sich mit den ernstesten Gegenständen, brauchte sich so an nichts hinzugeben und huldigte dem Grundsatz: nil admirari. Einer skeptischen Betrachtung der Dinge verdanke man, meint Le Vayer, jene Gemütsruhe und Leidenschaftslosigkeit, welche jeder andern philosophischen Weltbetrachtung abgehe. Dabei sei auch keine andere Philosophie leichter mit dem Glauben vereinbar. Die bankerotte, die schiffbrüchige Vernunft setze dem Glauben keinen Widerstand entgegen, sondern gebe sich ihm ganz anheim. In seinem Erziehungsplan für den Dauphin legt Vayer grofses Gewicht auf die religiöse Erziehung. Die Könige stehen ja mit Gott in viel näherer Beziehung, als gewöhnliche Sterbliche. Deshalb sind auch oft das Königtum und oberste Priesteramt vereinigt. Doch sei die Trennung besser. Der König soll sich beugen vor dem

hl. Stuhl, das sei keine Selbsterniedrigung. Freilich müsse er auch seine Souveränetät wahren. In einer Schrift über die Tugenden der Heiden sucht Voyer möglichst vielen Heiden den Himmel zu öffnen. Er steht so im Gegensatz gegen jene exklusive augustinische Richtung, die aufs neue die Tugenden der Heiden als geschminkte Laster darstellte. Die Ansicht Le Vayers ist aber eine bedenkliche Abschwächung des Christentums, während der Jansenismus als eine in gebildeten Kreisen sich vollziehende Umkehr von einem modernen Ethnicismus und Pelagianismus gelten kann.

Der Skepticismus, der uns bisher beschäftigte, bezieht sich mehr auf Lebensweise und Lebensordnungen der Menschen, auf die Ethik. In das Gebiet der Physik geht er nur selten, obwohl hier die neuere Naturforschung viele Täuschungen entdeckt hatte. Dafs wir nichts wissen über die Natur der Seele und des Leibes, ihren gegenseitigen Zusammenhang, dafs uns Zeit und Raum, Bewegung und Veränderung unerklärbare Begriffe seien, hatte Montaigne genügend hervorgehoben. Aber erst Galilei und noch entschiedener Cartesius heben die subjektive Natur der Farben- und Tonempfindungen, des Geschmacks u. s. w. hervor, obwohl der physikalische Vorgang bei der Entstehung des Lichtes und des Tones, die chemischen Prozesse bei Geruch und Geschmack nur erst dunkel geahnt wurden. Aber dennoch griff der Zweifel auf diesem Gebiete mehr und mehr um sich. Er berührte alles bis zur eigenen Existenz. Cartesius ist es, der die Skepsis zur Methode erhob, ihn aber auch zu überwinden suchte. Denn er war ein kräftiger, energischer Geist, der sich bei dem kränklichen Zweifel nicht beruhigen konnte, und er vertraute auf die Vernunft und die Weltvernunft, auf Gott. Da durch Cartesius der Zweifel zuerst zur eigentlichen philosophischen Methode erhoben wurde, ist es wohl am Platze, einige Worte über seine Berechtigung hier zu sagen. Es scheint allerdings richtig, dafs man sich von allen seinen Meinungen und Ansichten, seinem Glauben und Denken losmachen müsse, um die Kraft der einzelnen Meinungen gegenseitig abzuwägen, die Tragweite der Gründe, auf denen sie sich stützen, zu ermessen und den subjektiven Schein



von der soliden Objektivität abzulösen. Allein hierzu ist nicht eine eigentliche Skepsis, ein methodischer Zweifel nötig, da die Objektivität überhaupt auflöst, das Gegebene in suspenso hält und dadurch ihm die objektive Kraft entzieht. Es genügt vollständig, das positiv uns Gegebene frei vor sich hinzustellen und sein Gewicht zu ermessen. Wir stehen z. B. nirgends freier Gott und dem Übernatürlichen gegenüber, als im Christentum, eben weil hier nicht das Übernatürliche mit dem Natürlichen pantheistisch vermischt ist. Ebenso genügt es zu wissen, dafs wir nie in das Innere der Natur dringen können, dafs alles secundum modum cognoscentis percipiert wird, um unser vorschnelles Urteilen über die Natur der Dinge zurückzuhalten (ἐποχή). Die Philosophie hat nicht die Aufgabe, alles kritisch zu zersetzen, um dann von neuem aufzubauen. Sie hat die vorliegenden Rätsel des Lebens nur zu lösen. Und der Rätsel gibt es nur zu viel. Hier gibt es nicht nur zwei (Zweifel), sondern mehrere Fälle der Lösung. Die Diskrepanz des natürlichen sinnlichen Denkens und Wollens mit dem übernatürlichen Bedürfnisse des Menschen, dem Streben nach der absoluten Wahrheit und Schönheit, die Diskrepanz zwischen Gottes Plan und Bestimmung und dem Denken und Wollen des Menschen u. s. w. ist eine reiche Quelle von Problemen, an denen sich des Menschen Geist üben kann. Gleiches gilt für das Gebiet der Naturphilosophie, der Anthropologie und Ontologie. Auch hier liegt die Quelle der vielen Rätsel darin, dafs der Mensch seinen Geist nicht zum Mafs der objektiv gegebenen Dinge macht, die objektiven Unterschiede nicht beachtet, sondern sich zum Mafsstab der Dinge macht und seine Phantasieen in dieselben einmischt. Es gibt freilich unzählig viele Theorieen über die Natur der Dinge, Theorieen über Gott und Göttliches oder vielmehr Religionen, in denen sich diese Theorieen der Anschauung bieten, aber hier ist es eine schlechte Auskunft, alle als gleichberechtigt hinzustellen, um über alle den Stab zu brechen und entweder an der Vernunft zu verzweifeln oder aus sich ein neues System zu spinnen. Es handelt sich darum, sie mit der objektiven Natur der Dinge zu vergleichen. Kennen lernen sollen und dürfen

wir sie, aber das Resultat mufs sein, dafs wir vermittelst des angemessensten Systems Gott, den Menschen, die Natur, wovon uns eine empirische Erfahrung vorläufige Kunde gibt, begreifen und verstehen. Das gleiche gilt von den Sitten und Rechten. Es gibt ein Naturrecht und feste Grundsätze der Sittlichkeit, die dem Wesen des Menschen angemessen sind. Wandelbar und verschieden ist nur das Accidentelle, das Phänomenale des objektiv Guten.

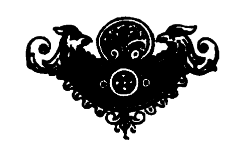
Was ist nun das Kriterium zwischen Falschem und Wahrem, zwischen subjektivem Schein und objektiver Thatsächlichkeit? Vielleicht kann uns hier Cartesius Dienste leisten. Sein Kriterium wird vielfach noch heute von positiver Seite verwendet. Dasselbe besteht in der unmittelbar evidenten Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung (jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio). Allein wie vieles müssen wir annehmen, was uns nicht klar und deutlich vorstellbar ist? Alle blofs erschlossenen Substanzen, materielle und immaterielle, der Zusammenhang der Wirkungen und Eigenschaften mit den sie bedingenden Kräften, das ganze Gebiet des Metaphysischen und des Transscendenten ist uns nicht deutlich vorstellbar. Deshalb gibt es auch bei Cartesius keine eigentlichen Substanzen und Kräfte, und was von Gott und der Seele bleibt, ist nur das deutlich Vorstellbare. Ein anderer Gedanke, der sich bei dem ontologischen Gottesbeweis findet, hätte eher ein Kriterium abgegeben. Dort heifst es, man könne aus dem psychischen Charakter einer Idee selbst schliefsen, ob sie von realen Objekten herstamme. Die verschiedenen Ideen haben namentlich einen verschiedenen Grund von realitas objectiva, d. h. von Vollkommenheit des Seins (objectiva hat hier einen psychologischen Sinn[1]). Die Gottesvorstellung hat die allermeiste realitas objectiva, daher ist Gott auch objektiv. Das wahre Kriterium des Denkens ist in der That die Objektivität der Vorstellung, die durch keine Willkür des Denkens aufgehoben werden kann, der psycholo-

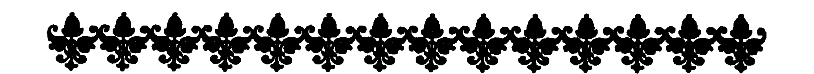
[1]) Ähnlich wie bei Duns Scotus.



gische Zwang, den auf uns das unmittelbar oder mittelbar Gegebene oder Gedachte ausübt. Denn nicht nur dem unmittelbar Gegebenen, auch dem durch richtigen Schlufs Erdachten wohnt wahre Objektivität inne. Gerade die Gottesvorstellung bedarf dieses Schlusses, hat also eine mittelbare, nicht nur, wie Cartesius meint, eine unmittelbare Objektivität. Das was uns die aufdringlichsten Sinne unmittelbar bieten, mufs durch das mittelbar Erschlossene berichtigt, ergänzt und oft überwunden werden. Würde uns die sinnliche Erfahrung eine richtige Weltanschauung geben, dann bedürfte es ja keiner Philosophie, keines Strebens nach Wahrheit. Wenn die Geographie und Geschichte, die Physik und Astronomie unsere unmittelbare Erfahrungswelt ins Irdische erweitert, so führt uns Philosophie und Theologie erst recht in ein transscendentes Gebiet und läfst eine Welt vor uns entstehen, die mit dem Sinnenschein völlig kontrastiert. Cartesius hat das Gebiet des Sinnlichen überhaupt aufgegeben, da durch die neuen Entdeckungen das Zutrauen zu den Sinnen ganz verloren ging. Sein Idealismus, der von dem Sinnlich-Empirischen nur das völlig durchsichtige mathematische Moment der Ausdehnung übrig liefs, hat etwas Grofsartiges. Die Gottesidee beherrscht das ganze endliche Selbst. Die Idee des Unendlichen ist vor der Idee des Endlichen in uns. Gott ist in der Seele wie in einem Abdruck gegenwärtig (nota artificis operi suo impressa). Durch Cartesius wurde die Gottesvorstellung als unerschütterliche Grundsäule für das Jahrhundert hingestellt. Seinem Einflufs ist es vielfach zu danken, dafs die antichristliche freigeistige Bewegung, die immer breitere Dimensionen annahm, an Gott wenigstens festhielt. Sein System war aber für eine pantheistische Ausdeutung und Weiterführung zu verlockend eingerichtet, als dafs nicht alsbald von verschiedenen Seiten es versucht worden wäre. Der Pantheismus gewann allerdings zunächst noch nicht die Oberhand. Er enthielt zu viel Schwierigkeiten und Widersprüche. Erst später sollte es gelingen, die widersprechenden Thesen des Pantheismus dem Denken zu adaptieren. Zunächst war durch Cartesius jener Theismus begründet, der von allem Positiven in der Religion absicht, und eine Gottes-

vorstellung gewonnen, die losgelöst von der positiven Offenbarung in subjektivem Geiste sich entwickeln konnte. Auch die echt christliche Idee, das Sinnliche zum Organ und Symbol des Übernatürlichen zu wählen, paſste wenig in das System des Cartesius. Bekannt ist, wie sich an den auffallendsten Punkt, die Unmöglichkeit einer wahrhaften Transsubstantiation eine Debatte anknüpfte, die zu einer neuen Abendmahlslehre Anlaſs gab. Daſs die Kirche seine Schriften censurierte, ist nur begreiflich. Dennoch fand er groſsen Anklang auch in kirchlichen Kreisen, nicht nur bei den Jansenisten, sondern auch den Oratorianern, bei Fenelon, Bossuet u. a.





STUDIEN ZUR PHILOSOPHIE DER PATRISTISCHEN ZEIT.

Von

P. OTTO GRILLNBERGER,
KAPITULAR DES STIFTES WILHERING.

I.

Der Octavius des M. Minucius Felix, keine heidnisch-philosophische Auffassung des Christentums.

Minucius Felix ist eine der glänzendsten Erscheinungen unter den Schriftstellern der christlichen Zeit. Ein vortrefflicher Kenner der griechischen und römischen Litteratur, ein Freund ihrer klassischen Form, ein Redner von gröfster Gewandtheit und Anmut, ein Mann von feinster Urbanität ist er in hervorragendem Mafse geeignet, unsere Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Diese mufs aber noch steigen, wenn wir bedenken, dafs sein Schaffen in eine Zeit fällt, welche sich uns für die Entwicklung der Kirche als einen Wendepunkt darstellt, in die Zeit, in welcher das Christentum den Kampf mit dem Heidentume auf dem Felde litterarischer Thätigkeit aufnahm, und dafs vielleicht er es war, der in der abendländischen Kirche zuerst auf diesem Gebiete die Kräfte seines Geistes zum Dienste seines Glaubens kehrte (s. die Litteratur über die Abfassungszeit des Octavius bei Fr. Wilhelm, De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico, Breslauer philolog. Abt. II 1887, S. 1 f.).

So kann uns denn die Anschauung nicht gleichgiltig sein, welche von R. Kühn in seiner Inaugural-Dissertation (Leipzig 1882) vorgetragen worden und durch den Titel derselben hinlänglich gekennzeichnet ist: „Der Octavius des Minucius Felix, eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum.“ Diese

Ansicht einer genauen Prüfung zu unterziehen, soll deshalb die Aufgabe der nachfolgenden Erörterung bilden.

Zunächst nun sieht R. Kühn (a. a. O. S. 22 ff.) den heidnischen Philosophen in XVI 5 quoniam meus frater erupit, aegre se ferre, stomachari, indignari, dolere, inliteratos, pauperes, inperitos de rebus caelestibus disputare, sciat omnes homines sine dilectu aetatis, sexus, dignitatis rationis et sensus capaces et habiles procreatos nec fortuna nanctos, sed natura insitos esse sapientiam. Und in der That, wer wolite hier nicht in mancher Beziehung an die heidnische Philosophie, im besonderen an die Stoa, erinnert werden? Stoisch ist ja das Erkenntnisprinzip: sensus et ratio, sinnliche Wahrnehmung und aus derselben schliefsende Vernunft (vergl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III,[3] 1, S. 76). Stoisch ist ferner die insita natura sapientia. „Sind sinnliche Wahrnehmung und Denkvermögen die Organe zur Aufnahme der Wahrheit, so ist insita natura sapientia die durch jene eindringende Wahrheit, welche hier ihrer Möglichkeit nach als allen Menschen eingepflanzt gedacht wird. Man erkennt darin die stoischen *προλήψεις* oder *κοιναὶ ἔννοιαι,* Vorstellungen, die, weit entfernt, für angeboren gehalten zu werden, dennoch durch die sinnlichen Erfahrungen und daraus gemachten Schlüsse zum Teile von selbst (*ἀνεπιτεχνήτως*) im menschlichen Geiste entstehen und darinnen verbleiben als ein oft ungemerkter Wahrheitsfond. Selbst die höchsten Ideen, die des Guten und der Gottheit, fanden auf diese Weise zum Menschen ihren Eingang. Ein solcher Wahrheitsfond ist obige insita sapientia. Sie kann vermöge der Natur unseres Denkens von allen gleichmäfsig aus der Erfahrung abgeleitet werden und ist sonach potentiell mit jener natürlichen Denkanlage zugleich gegeben“ (Kühn a. a. O. S. 3 f.; vgl. Zeller a. a. O. III, 1, S. 75). Stoisch ist endlich der Dogmatismus, mit welchem Minucius sein Erkenntnisprinzip ohne allen Beweis von dessen Richtigkeit hinstellt. Und wir wollen gerne zugeben, dafs diese Anklänge an die Stoa nicht zufällige seien, sondern eine thatsächliche Abhängigkeit angenommen werden müsse (vgl. E. Behr, Der Octavius des Minucius Felix in seinem Verhältnis zu Ciceros Büchern de natura deorum, Gera 1870, S. 2 ff.). Dafs aber Minucius das Christentum verleugne, kann deshalb nicht behauptet werden. Sensus et ratio, was ist denn schliefslich das anderes als sensus et intellectus der scholastischen Philosophie (vgl. Liberatore, Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas Mainz 1861 [übersetzt von K. Franz], S. 238 ff.)? Diese

verdient aber doch wohl den Namen „christlich". Wie seine Erkenntnistheorie, mufs auch seine Lehre von der insita natura sapientia als christlich betrachtet werden; denn diese ist nur eine Folge von jener. Dafs er sich endlich keine Mühe nimmt, die Richtigkeit seines Erkenntnisprinzipes nachzuweisen, mag allerdings dem Philosophen nicht besonders Ehre machen, den Christen trifft das jedoch nicht.

Heidnisch-philosophische Anschauungen erblickt R. Kühn (a. a. O. S. 24) auch in XVII 1—3 nec recuso, quod Caecilius adserere inter praecipua conisus est, hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit: utrum elementis concretus an concinnatus atomis, an potius a Deo factus, formatus, animatus. quod ipsum explorare et eruere sine universitatis inquisitione non possumus, cum ita cohaerentia, conexa, concatenata, sint, ut nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis, nec possis pulchre gerere rem civilem, nisi cognoveris hanc communem omnium mundi civitatem, praecipue cum a feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sunt prospicere nisi pabulum. nos, quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est, sermo et ratio, per quae Deum adgnoscimus, sentimus, imitamur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem: sacrilegii enim vel maximi instar est, humi quaerere quod in sublimi debeas invenire. Er vergleicht damit die Worte des Stoikers Balbus (Cicero, De nat. deor. II 56, 140): ad hanc providentiam naturae tam diligentem tamque sollertem adiungi multa possunt, e quibus intelligatur, quantae res hominibus [a diis] quamque eximiae tributae sint: quae primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. sunt enim e terra homines, non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animalium pertinet. Möglich, ja wahrscheinlich nun, dafs Minucius diese stoische Lehre vor Augen hatte. Wenn er sie aber zu der seinen gemacht, so hat er sich dadurch keineswegs in Gegensatz zum Christentume gestellt. Denn wir treffen sie bei vielen Kirchenvätern. So lesen wir bei Lactantius (De opif. Dei VIII): cum igitur statuisset Deus ex omnibus animalibus solum hominem

facere caelestem, cetera universa terrena, hunc ad caeli contemplationem rigidum erexit bipedemque constituit, scilicet ut eadem spectaret, unde illi origo est, illa vero depressit ad terram, ut, quia nulla his inmortalitatis exspectatio est, toto corpore in humum proiecta ventri pabuloque servirent. Ebenso lehren Hieronymus (Ep. III), Clemens von Alexandrien (Pädag. III 1), Theodoret (De provid. or. III), Gregor von Nyssa (De hom. opif. VIII), Chrysostomus (De provid. or. I). Möglich, ja wahrscheinlich auch, dafs Minucius in der Methode der Forschung die Stoiker nachahmte. Denn es ist ganz richtig, was Kühn (a. a. O. S. 25) bemerkt: „Das Weltall erscheint diesen als ein streng geordneter Organismus, ein ornatus (κόσμος), eine communis omnium civitas. Wie nun im klassischen Staate die Stellung des einzelnen sich wesentlich bestimmte nach seiner Stellung zum Staate, so wird auch der Mensch seinem Wesen nach nicht anders erkannt als aus dem Zusammenhange heraus, worin er als notwendiges Glied eingefügt steht. Man sieht, die altklassische, speziell römische Staatsanschauung ist bei den Stoikern wie bei Minucius übertragen auf das Weltall. Wird dort der Mensch lediglich zum Staatsbürger, so hier zum Weltbürger. Der altklassische Partikularismus erweitert sich zum Kosmopolitismus.“ Allein auch hier bewegt sich Minucius auf einer Bahn, welche dem Christen nicht verboten ist. Es läfst sich wenigstens nicht einsehen, wie sie zu Ergebnissen führen könnte, die mit dem Christentume nicht im Einklange stehen. Ja, ist nicht sie allein es, auf welcher man zu einer befriedigenden Antwort auf die Frage: homo unde sit, quare sit zu gelangen imstande ist? Und die Frage: homo quid sit, wird sie wohl eine vollständige Lösung finden können, wenn die Wissenschaft den Menschen allein in Betracht zieht? Was aber vernünftig ist, das ist auch christlich. Dafs sich ferner der Kosmopolitismus, wie Minucius ihn predigt, mit dem Christentume sehr gut verträgt, lehren uns die Kirchenväter. So schreibt der Verfasser des Briefes an Diognet (397 B) von den Christen: *μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη.* Ähnlich Clemens von Alexandrien (Strom. I 4), Basilius (Ep. XLI ad Maxim.), Tertullian (Apolog. XXXVIII; vgl. H. Winckler, Ein Beitrag zur Geschichte des Stoicismus, Leipzig 1878, S. 34 ff.). Indes die fragliche Stelle soll doch etwas Unchristliches enthalten. Aus der Zusammenstellung von universitas und divinitas gehe nämlich hervor, dafs Minucius „die Gottheit stoisch-

pantheistisch in die Welt hineinziehe" (Kühn a. a. S. 26). Gesetzt nun, das sei richtig, wie läfst sich damit XVIII 7 in Einklang bringen: tu in caelo summam maiestatem dividi credas et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem, cum palam sit parentem omnium Deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo: qui universa, quaecumque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat? Das ist doch offenbar christlich. Kühn (a. a. O. S. 26) selbst gesteht dies zu. Was thut er aber? Er glaubt an einen Widerspruch in der religiösen Anschauung des Minucius. Ist aber ein solcher denkbar? Eine auch nur oberflächliche Betrachtung des Octavius drängt uns zur Antwort: nein. Wir würden uns also, wollten wir nicht kritiklosem Konservativismus huldigen, zur Annahme genötigt sehen, in XVII 2 oder XVIII 7 sei die Überlieferung getrübt worden. Und wir würden vor dieser Annahme umsoweniger zurückschrecken, als der neueste Herausgeber des Octavius, Äm. Bährens, ganz treffend bemerkt (M. Minucii Felicis Octavius, Leipzig 1886, S. III f.): omnium vel foedissimarum corruptelarum quasi quendam thesaurum iure possis vocare huius libelli textum. Wofür wir uns aber zu entscheiden hätten, für die Trübung von XVII 2 oder jene von XVIII 7, darüber kann ein Zweifel nicht obwalten. Das Verderbnis wäre in XVII 2 zu suchen. Denn, um von anderem zu schweigen, ist XVIII 7 durch den Nachahmer des Minucius (vgl. D. Blondel, Ecclaircissements familiers de la controverse de l' Eucharistie, Quevilly 1641, S. 119; J. Daillé, Lettre à M. Le Coq de la Talonnière, Charenton 1660, S. 92; J. D. van Hoven, Ep. ad Gerh. Meermann 1766 [abgedruckt in Lindners Ausgabe von 1773, S. 261 ff.]; Röfsler, Bibliothek der Kirchenväter, Leipzig 1777, III, S. 2; Meier, De Minucio Felice commentatio, Zürich 1824, S. 7 ff.; Niebuhr, Kl. Schriften II, S. 56; K. Rören, Minuciana, Bedburg 1859, S. 10 ff.; A. Ebert, Abh. der kgl. sächs. Ges. d. Wiss. philolog.-hist. Kl., Leipzig 1868, S. 319 ff., Gesch. der Liter. des Mittelalters im Abendlande, Leipzig 1874, I, S. 24; Alzog, Handbuch der Patrologie, 8. Aufl., Freiburg 1876, S. 162 f.; N. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung, Bonn 1878, S. 21 ff.; E. Ludwig, Burs. Jahresber. XIV 1878, S. 117; B. Dombart, Octavius, Erlangen 1881, S. XIII; P. Schwenke, Jahrb. f. protest. Theol. IX 1883, S. 263 ff.; K. I. Neumann, Götting. Gel. Anz. 1884, S. 358; Reck, Theol. Quartalschr. LXVIII 1886, S. 64 ff.) oder,

wenn man lieber will (vgl. W. v. Hartel, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. XX 1869, S. 348 ff.; H. Dessau, Hermes XV 1880, S. 473 f.; V. Schultze, Jahrb. f. protest. Theol. VII 1881, S. 415; Fr. Wilhelm a. a. O. S. 1 ff.), durch den Benützer derselben Quelle, aus welcher dieser geschöpft, durch Tertullian, gesichert. Allein kann denn XVII 2 nicht in christlichem Sinne erklärt werden? Wie Kühn richtig gesehen, umfafst hier divinitas Gott und die Schöpfung. Warum soll aber deshalb Minucius Gott als das aktive, die Schöpfung als das passive Prinzip der Stoiker ansehen? Wir können uns von der Notwendigkeit dieses Schlusses keineswegs überzeugen.

Weiterhin erscheint Kühn heidnisch-philosophisch XVII 4 quid enim potest esse tam apertum, tam confessum tamque perspicuum, cum oculos in caelum sustuleris et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? „Von der Auffassung der Welt als eines Organismus", bemerkt er (a. a. O. S. 25), „gelangt Minucius mit den Stoikern zu jener teleologischen Argumentation für das Dasein der Gottheit, welche die Stoiker besonders von Sokrates adoptierten und welche den direkten Gegensatz zur skeptischen Zufallslehre bildet. Auch hier tritt sie letzterer entgegen, in ihrer Einzelausführung sogar wörtlich dem ciceronianischen Balbus folgend (XVII 4, vgl. Cicero, De nat. deor. II). Ihr Resultat ist denn auch von dem jenes Stoikers nicht verschieden: esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur (Cicero, De nat. deor. II 2, 4)." Wir geben nun allerdings zu, dafs wir es hier mit einer stoischen Lehre zu thun haben und Minucius hier wahrscheinlich von den Stoikern abhängt (vergl. Behr a. a. O. S. 3 ff.), nicht aber, dafs diese eine specifisch stoische sei. Denn mit Recht zählt sie J. van Wouwern jenen Argumenten bei, quibus omnes fere, qui adversus gentes scripserunt, et alii auctores in adstruenda divinitate usi sunt (vgl. J. Gronovius, M. Minucii Felicis Octavius, Lugduni Batavorum 1709, z. St.). So schreibt Lactantius (Inst. div. I 2): nemo est tam rudis, tam feris moribus, quin oculos suos in caelum tollens, tametsi nesciat, cuius Dei providentia regatur hoc omne, quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione, nec posse fieri, quin id, quod mirabili artione constat, consilio maiori aliquo sit instructum.

In gleichem Sinne sprechen sich aus: Hieronymus (Hom. in Eccles. III), Augustinus (De Trinit. III, XV), Athenagoras (Apol. 17), Theodoret (De provid. or. I), Chrysostomus (In ps. CXLIV). Dieselbe Stellung haben wir Kühn gegenüber einzunehmen, wenn er (a. a. O. S. 26) bemerkt: „Durch diese ästhetische Naturauffassung kommt aber zugleich ein ästhetisches Moment in den Gottesbegriff hinein. Gott ist nicht nur der Urheber und artifex nostrae pulchritudinis (XVII 11), sondern er ist selbst schön: quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vides, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem. ita in hac mundi domo cum caelum terramque perspicias providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem (XVIII 4). Auch das ist ganz stoisch-platonisch." Wir verweisen nur auf Gregor von Nyssa, De virgin XI *ὅτι γὰρ τὸ κυρίως καὶ πρώτως καὶ μόνως καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ καθαρὸν ὁ τῶν ὅλων ἐστὶ θεός, οὐδεὶς οὕτω τυφλὸς τὴν διάνοιαν, ὡς μὴ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ συνιδεῖν.* Dieselbe Anschauung treffen wir bei Lactantius (De ira VII), Augustinus (Ep. CXXXVIII ad Marcell.), Tatian (Ad Graec. VII), Origenes (In Gen. I hom. I), Basilius (In ps. XXIX; vgl. J. Jungmann, Ästhetik, Freiburg 1886, I, S. 103 ff.). Wenn aber Kühn (a. a. O. S. 26, Anm. 2) der Meinung ist, die Einheit der Welt „sei durch jenen Vergleich mit einem Hause, dem Gott innewohnend gedacht wird, ausgesprochen," so finden wir das sonderbar. Minucius läfst Gott allerdings in der Welt sein, aber läfst ihn in der Welt nicht aufgehen, im Gegenteile, er bemerkt ausdrücklich (XXXII 1), dafs ihn diese nicht zu fassen vermöge: templum quod ei extruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit? Sagt dann nicht Lactantius (Instit. div. IV 29): hic mundus una Dei domus est? Dafs aber dieser Kirchenschriftsteller ein Vertreter des Monismus sei, wird niemand behaupten wollen.

Verlorene Mühe ist es auch, wenn Kühn (a. a. O. S. 27 f.) specifisch heidnisch-philosophische Anschauungen in XVIII 5—7 nachzuweisen sucht: inquirendum putas, utrum unius imperio an arbitrio plurimorum caeleste regnum gubernetur; quod ipsum non est multi laboris aperire cogitanti imperia terrena, quibus exempla utique de caelo. quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit? omitto Persas de equorum hinniatu

augurantes principatum, et Thebanorum par, mortuam fabulam, transeo. ob pastorum et casae regnum de geminis memoria notissima est. generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt, et tam magni imperii duos fortuna non cepit. vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus. Die Alleinherrschaft, so schliefst Minucius, ist ein der ganzen Schöpfung zugrunde liegendes Gesetz. Als solches ist es aber ein Abbild des göttlichen Urbildes. Vergleicht man nun damit die Äufserung des Balbus (Cicero, De nat. deor. II 11, 29): omnem naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex, sed cum alia iuncta atque connexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in bellua quidem simile mentis, so wird man Kühn allerdings beipflichten, wenn er in diesem Beweise für die Einheit Gottes Anklänge an die Stoa findet. Nicht minder wird man ihm zustimmen, wenn er sagt: „Dafs hier platonische Anschauung mit unterläuft, beweisen die plötzlich auftauchenden Urbilder (exempla, παραδείγματα)". Man kann auch zugeben, dafs die Quelle dieser Anklänge an die Stoa einer- und den Platonismus andererseits in thatsächlicher Abhängigkeit zu suchen ist. Aber keineswegs vermögen wir uns zur Meinung zu verstehen, Minucius trete hiedurch in Gegensatz zum Christentume. Lesen wir doch bei Cyprian (Quod idola dii non sint VIII): unus igitur omnium dominus Deus . . . ad divinum imperium etiam de terris mutuemur exemplum. quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit? sic Thebanorum germanitas rupta, permanens rogis dissidentibus etiam in morte discordia. et Romanos geminos unum non capit regnum, quos unum uteri cepit hospitium. Pompeius et Caesar adfines fuerunt nec tamen necessitudinis foedus in aemula potestate tenuerunt. nec tu de homine mireris, cum in hoc omnis natura consentiat. rex unus est apibus et dux unus in gregibus et in armentis rector unus. multo magis mundi unus est rector. Ähnlich sprechen Hieronymus (Tract. IX 3, Ep. XXXIX ad Rustic.), Isidor von Pelusium (II Ep. XVI), Theodoret (De provid. or. V), Origenes (C. Cels. IV 1).

Nicht glücklicher ist Kühn (a. a. O. S. 28 f.) mit der Bemerkung zur bekannten Stelle XVIII 7: „Man könnte hier, wie auch bei den folgenden Wesenseigenschaften Gottes, auf christlichen Einflufs schliefsen. Indes man würde damit zu weit gehen. Denn die Transcendenz, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit,

Übersinnlichkeit, Immaterialität, Unermeſslichkeit, Unbegreiflichkeit ergeben sich einerseits bei dem einmal angenommenen Schöpferbegriff aus Abstraktion, andererseits aber finden sie sich längst unter den Philosophen, vor allem unter den Platonikern. So schon bei Plato selbst die Transcendenz (Rep. VI 507 B f.), die Unveränderlichkeit (Rep. II 380 D f.) und die von den ersten Christen so oft angeführte Unaussprechlichkeit Gottes (Tim. 28 C). Unter den Zeitgenossen finden sich obige Eigenschaften bei Platonikern, wie Maximus von Tyrus, Apuleius, Albinus und sogar Celsus (vgl. Zeller a. a. O. III 2, S. 207, 211, 213, 215). Es ist demnach hier eher der platonische als der christliche Einfluſs anzunehmen." Als ob Minucius das Christentum weniger gekannt hätte als den Platonismus und diesen höher geschätzt hätte als jenes! Dann ist wohl zu beachten, daſs XVIII 10 nec nomen Deo quaeras, Deus nomen est. illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est: Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est nicht aus Timäus 28 C *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν* geschöpft sein kann. Hören wir nur, wie Minucius letztere Stelle auffaſst: Platoni in Timaeo deus est ipse suo nomine mundi parens, artifex animae, caelestium terrenorumque fabricator, quem et invenire difficile prae nimia et incredibili potestate, et cum inveneris, in publicum dicere inpossibile praefatur. eadem fere sunt ista, quae nostra sunt: nam et Deum novimus et parentem omnium dicimus et numquam publice nisi interrogati praedicamus (XIX 14). XVIII 10 scheint vielmehr auf Justin, Cohort. XXI zurückzugehen: *οὐδὲν γὰρ ὄνομα ἐπὶ θεοῦ κυριολογεῖσθαι δυνατόν. τὰ γὰρ ὀνόματα εἰς δήλωσιν καὶ διάγνωσιν τῶν ὑποκειμένων κεῖται πραγμάτων πολλῶν καὶ διαφόρων ὄντων.* Doch mag sich die Sache wie immer verhalten, so viel ist gewiſs, daſs sich Minucius hier in keinem Widerspruche mit der christlichen Lehre befindet. Kühn selbst erkennt das willig an; ein Beweis hiefür ist also unnötig.

Anklänge an die heidnische Philosophie sollen sich auch in XVIII 11—XIX 3 finden: audio vulgus: cum ad caelum manus tendunt, nihil aliud quam Deum dicunt . . . audio poetas quoque unum patrem divum hominumque praedicantes . . . recenseamus . . . disciplinam philosophorum, deprehendes eos . . . in hanc unam coire et conspirare sententiam . . . eadem fere sunt ista, quae

nostra sunt. Und in der That, wer wollte leugnen, dafs der Schlufs: die erfinderische Vernunft glaubt an die Einheit Gottes, folglich ist an dieser nicht zu zweifeln, auf die von Minucius angenommene Lehre von der insita natura sapientia hinweise? Indes wir haben bereits gesehen, dafs sich dieselbe mit dem Christentume sehr wohl verträgt.

Also in dem ganzen Abschnitte gegen den Akademiker (XVI 5—XIX) gerät Minucius keineswegs in Widerspruch mit der christlichen Lehre. Allein täuschen wir uns nicht? Wie sagt doch Kühn (a. a. O. S. 30)? „Das Christentum wird auf dem stoischen Erkenntnisprinzipe aufgebaut und der Christengott durch die stoische Teleologie gefunden. Dafs dies eine fundamentale Verkennung des Christentums als einer Offenbarung Gottes ist, leuchtet ein. Das Christentum entspringt nach minucianischer Anschauung durchaus dem Menschengeiste selber, wie jedes andere menschliche Geistesprodukt, und ist darum auch geschichtlich als prudentia und disciplina aus ihm hervorgegangen.“ Allein Kühn unterscheidet nicht zwischen dem, was zum christlichen Lehrbegriffe gehört, und dem, was Minucius durch stoische Teleologie gewonnen. Hätte Minucius gelehrt, dafs alle christlichen Anschauungen dem Menschengeiste entspringen, dann würde er freilich im Irrtume sein. Allein das ist keineswegs der Fall. Er ist ja mittelst der Vernunft blofs zu Wahrheiten gelangt, zu denen man nach christlicher Lehre ohne alle Offenbarung gelangen kann. Wir erinnern nur an die Worte der hl. Schrift (Sap. XIII 1 ff.): vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest notitia Dei; et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est; neque operibus agnoverunt, quis esset artifex.

Wenn Kühn dieses und ähnliche Zeugnisse (Paulus, Rom. I 19 ff.; Act. Apost. XIV 14 ff.; Augustinus, De civit. Dei VIII 1, Serm. CXLI 1; Athanasius, Or. c. g. XIX; Cyrillus von Alexandrien, II c. Jul. 73; Chrysostomus, Hom. III in ep. ad Rom. II; Gregor von Nazianz, Or. XXXVIII) beachtet hätte, dann würde er auch ganz anders geurteilt haben über den Abschnitt gegen den Verteidiger des Heidentums (XX 4—XXVII). Er hätte nicht gesagt (a. a. O. S. 31): „Von diesem rein philosophischen Standpunkte aus begreift sich nun auch der gesamte zweite Unterteil mit seinem ausschliefslich intellektuellen Interesse, mit seiner scharfen Polemik gegen die Leichtgläubigkeit der Vorfahren, ihren gesamten Götter- und Wunderglauben. Minucius ist sich dabei seiner Gleichstellung mit den Philosophen so bewufst, dafs er sich getrost auf die Autorität der Philosophen berufen

zu können meint (XXII 2). Bei diesem Zusammengehen mit den Philosophen vergifst er offenbar ganz seinen Christenstand." Minucius bewegt sich ja hier in einem Kreise, in dem er keineswegs der Offenbarung bedarf, um zur Wahrheit zu gelangen. Aber zugegeben, Minucius könne hier als Philosoph auftreten, hat er dabei nicht etwa Behauptungen aufgestellt, welche dem Christentume widerstreiten? Nach Kühn (a. a. O. S. 31) allerdings: „Im Eifer gegen den unsinnigen Wunderglauben der Heiden läfst er sich zu Sätzen fortreifsen, die auch die eigene christliche Überlieferung an sie treffen. So XX 4 quae (miracula) si essent facta, fierent: quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt. Das zeugt doch wahrlich weder von christlichem Verständnis noch von christlicher Unterweisung! Sogar Christus als Wunderthäter, dessen Thaten doch im Gemeindebewufstsein lebendig und wohl das erste waren, was von einem Bekehrten gehört und gefafst werden konnte, sogar dieser wird in Frage gestellt"! O nein! Die Worte quae si essent facta, fierent mögen allerdings auf den ersten Anblick als ein „bedenkliches Argument" (Dombart a. a. O. S. IX) erscheinen, aber nicht bei näherer Betrachtung. Minucius konnte nicht mit Unrecht denken: lag für eure Götter zu irgend einer Zeit ein Grund vor, Wunder zu wirken, so ist es die gegenwärtige, in der gegen sie heftiger denn je gekämpft wird. Indes die Wunder lassen auf sich warten. Eure Götter haben also nie solche gewirkt. Aber gesetzt auch, diese Schlufsfolgerung sei unrichtig, so vermögen wir Kühns Meinung, dafs Minucius nicht an die christlichen Wunder geglaubt, noch immer nicht zu teilen. War doch zu Minucius Zeiten die Wundergabe unter den Christen gar nichts Seltenes (vgl. Origenes, C. Cels. I 2, 46). Konnte also unser Apologet nach seiner Meinung von den heidnischen Wundern sagen: si essent facta, fierent, so mufste er von den christlichen denken: quia fiunt, ideo facta sunt. Wie sollen dann die Worte quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt die schriftliche Überlieferung treffen können? Sehen wir nun zu, welche Wunder Minucius im Auge hat: Scyllam multiplicem, Chimaeram multiformem et Hydram felicibus vulneribus renascentem et Centauros equos suis hominibus implexos ... de hominibus aves et feras ... de hominibus arbores atque flores (XX 3, 4). Diese Wunder wird nun gewifs kein wahrer Christ für möglich halten. Wer sollte sie auch gewirkt haben? Gott? Nein; denn sie sind Gottes unwürdig (vgl. Augustinus, De civit. Dei XXII 6). Die

Dämonen? Nein: denn diese vermögen keine Wunder zu wirken (vgl. Thomas, S. th. I qu. 114, a. 4).

„Es finden sich“, bemerkt dann Kühn (a. a. O. S. 32), „Äufserungen, die den stoischen Anschauungen entsprechen. Wenn er z. B. sagt (XXIII 1), die Dichter haben veritati ipsi geschadet, und bald darauf (XXIII 8), die Heiden seien in ihrem Irrtum alt geworden, obgleich veritas sit obvia, sed requirentibus, so ist zwar unter veritas zunächt negativ die Erkenntnis von der Nichtigkeit heidnischer Götterverehrung zu verstehen. Indes verglichen mit dem Vorausgegangenen, der insita sapientia und dem natürlichen Gottesbewufstsein, das instinktiv selbst unter dem ungebildeten Volke lebendig ist, gewinnt jene veritas einen positiven Inhalt. Sie ist das im All verbreitete Gesetz des ἡγεμονικόν und die daraus gewonnene, auch den Heiden innewohnende ἔννοια κοινή des einen Gottes. So allein begreift sich jene reale veritas obvia, veritas ipsa. Gesagtes stimmt auch ganz und gar mit dem Folgenden (XXIV 2) überein. Hier wird in Gestalt eines Grundsatzes gegenüber dem alienus error das sibi credere geltend gemacht. Im Menschen liegt die Wahrheit! Diese aber ist nichts anderes als eben jene sapientia insita, obige ἔννοια κοινή von dem Einen Gotte, welche ermöglicht wird durch die gegebenen natürlichen Aufnahmeorgane für die Wahrheit. Auf diese Naturanlage drängt unser Apologet immer wieder zurück. So schon im ersten Satze dieses Kapitels (XXIV 1): quanto verius de diis vestris animalia muta naturaliter iudicant, wo er den vernunftbegabten Menschen sogar das natürliche Urteil der Tiere entgegenhält. Dann aber (XXIV 4) in dem stark an Senecas De superstitione (Augustinus, De civit. Dei VI 10) anklingenden Gedanken: aut cui testa sunt obscena demessa, quo modo Deum non violat qui hoc modo placat, cum si eunuchos Deus vellet, posset procreare, non facere? Diese Naturanlage umzuändern hiefse an Gottes Willen ändern; in Gottes Machtgebiet frevlerisch eingreifen ist daher ebenso ein Sakrilegium, wie eben oben (XVII 3) die Vernachlässigung der von Gott gegebenen und zum Gebrauche bestimmten Vernunftanlage. Auch hier also treffen wir jene Hochachtung vor dem natürlich Gegebenen und die daraus hervorgehende Forderung eines naturgemäfsen Lebenswandels, das Grundprinzip stoischer Moral.“ Ganz wohl. Aber wir haben ja gesehen, dafs die Annahme von der insita natura sapientia nicht gegen das Christentum verstöfst. Und die aller Wahrscheinlichkeit nach von den Stoikern entlehnte Forderung eines

naturgemäfsen Lebens, ist nicht auch diese christlich? Bestimmt nicht Ambrosius in seiner Schrift über die Pflichten der Kirchendiener die Tugend als das naturgemäfse Leben? „Handle deiner vernünftigen Natur, deiner ratio gemäfs, d. h. lafs die Vernunft das Herrschende in dir sein! Ist sie es doch, durch deren Besitz, wie durch nichts sonst, sich der Mensch vor den übrigen Geschöpfen auszeichnet (I 124). Locus tuus ratio (I 92)! Das ist Ambrosius' Lehre" (P. Ewald, Der Einflufs der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig 1881, S. 45). Und wer hat derselben jemals nachgesagt, dafs sie unchristlich sei?

Heidnisch-philosophische Anschauungen sollen auch in Minucius' Dämonologie (XXV 7—XXVII 8) sich finden. „Den Schlüssel zum Verständnisse dieser, ja wir möchten sagen, der ganzen minucianischen Grundanschauung, gibt uns unsers Erachtens XXVI 12 die minucianisch-stoische Interpretation jener platonischen, zu damaliger Zeit viel benutzten Stelle Symp. 202 E. Minucius wollte XXVI 12 für die im nächsten Kapitel zu besprechende dämonische Einwirkung auf die Menschen eine physiologische Erklärung geben und so zu jener selbst hinüberleiten. Dabei ist ihm aber unwillkürlich seine eigene, dem Plato fremde Anschauungsweise mit untergelaufen. Sie verrät sich gleich in den ersten Worten. Das einfache platonische *πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ* gibt er wider mit: vult enim esse substantiam inter inmortalem mortalemque und fügt dazu als Erklärung: id est inter corpus et spiritum mediam und erweitert dies in einer zweiten Erklärung: terreni ponderis et caelestis spiritus admixtione concretam, nimmt also einerseits mortalis substantia, corpus, terrenum pondus zusammen und bringt sie in Gegensatz zu den gleichfalls indentificierten Begriffen inmortalis substantia, spiritus caelestis levitas. Das ist nun ein interessanter Einblick in seine eigene philosophische, allem Anscheine nach dualistische Grundanschauung. Allein der Dualismus darin ist kein prinzipieller. Während nämlich inmortalis und mortalis substantia, spiritus und corpus, caelum und terra allerdings direkte Gegensätze sind, so doch nicht pondus und levitas, die letzten und charakteristischsten Begriffe in jener Interpretation. Denn levitas ist logisch nicht Gewichtlosigkeit, nicht ein contrarium, sondern ein minus zu pondus, schliefst demnach noch immer ein Teil Schwere in sich, eine Eigenschaft, die nur dem Gebiete des Stofflichen angehört. Damit aber ergibt sich auch für die caelestis levitas wie gleichfalls für spiritus

und inmortalis substantia die Grundeigenschaft des Materiellen und demnach auch kein absoluter Gegensatz genannter drei Glieder zu terrenum pondus, corpus und mortalis substantia, sondern nur ein relativer, sofern ihnen allen eine materielle Substanz zugrunde liegt, die hier nur nach gröfserer und geringerer Verdichtung der Urmaterie geschieden wird. Das aber ist ohne Frage stoische Physik. Hier treten auch die feineren Stoffe den gröberen gegenüber und sind mafsgebend für die Stellung des Weltganzen. Die schwere Erde nebst dem Wasser liegt tiefer als die lichte Luft mit dem Feuer. Diese bilden von unten nach oben, resp. von innen nach aufsen die vier Schichten: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Das Feuer des Umkreises hiefs der Äther, dessen äufsersten Teil Zeus den Himmel nannte (vergl. Zeller a. a. O. III 1, S. 184 f.). Dafs diese ätherische Leichtigkeit bei Minucius mit der unsterblichen, also göttlichen Substanz, andererseits mit dem menschlichen Geiste als gleichfalls göttlichen Wesens identificiert wird, ist ebenso echt stoisch (vgl. Zeller a. a. O. III 1, S. 137, 138, 200). Der Gegensatz in der Interpretation ist also nicht fundamentaler Art. Der Dualismus ruht auf stoischem Monismus. Ja wir können stoischen Einflufs selbst in diesem vermeintlichen Dualismus noch wahrnehmen. Bringen wir nämlich zur weiteren Erklärung den caelestis vigor von XXVI 7 hinzu, so bestimmt sich der Gegensatz zum terrenum pondus als kraftvolle zur ohnmächtigen, als aktive zur passiven Substanz. Dies führt uns aber zu den zwei stoischen Grundprinzipien alles Daseins, welche die Stoiker innerhalb des Körperlichen selbst wieder unterschieden, dem *ποιοῦν* und dem *πάσχειν* (vergl. Zeller a. a. O. III 1, S. 131). Die Kraft oder das Göttliche ist nach stoischer Anschauung nur der feinere Stoff gegenüber dem specifisch Stofflichen. Beide, Kraft und Stoff, sind in der minucianischen Anschauung verteilt auf die Gebiete des Himmels und der Erde. Dort ist, wie auch Zeno, Chrysippus und die Mehrzahl der Stoiker annehmen, der Sitz der göttlichen, weltbeherrschenden Kraft, auf der Erde der Sitz der trägen Schwere, der Sitz der Ohnmacht" (Kühn a. a. O. S. 33 ff.). Fürwahr, ein sicherer Ton der Behauptung! Allein wir müssen gestehen, dafs wir die letzten sind, welche in denselben einzustimmen vermögen. Denn die Grundlage, auf welche sich die ganze Auseinandersetzung stützt, erscheint bei näherer Prüfung als eine recht schwankende. Kühn nimmt ohne weiteres an, die Worte inter corpus et spiritum mediam, terreni ponderis caelestis levitatis admixtione concretam seien im Sinne des Minucius,

nicht im Sinne des Plato gesprochen. Allein, wenn wir bedenken, dafs sie eine Erklärung dessen bieten sollen, was Plato, nicht was Minucius unter einem Mittelgeschöpfe zwischen einem sterblichen und unsterblichen Wesen versteht, so müssen wir diese Ansicht entschieden zurückweisen. Um die Sache klarer zu machen, ein Beispiel. In den Schriften der Stoiker treffen wir öfters die Behauptung, die Seele des Menschen sei unsterblich. Wenn wir nun dieselbe mit Diogenes Laertius (VII 156) dahin erklären: *τὴν ψυχὴν μετὰ θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὴν δὲ εἶναι, ἐπιμένειν μεχρὶ τῆς ἐκπυρώσεως,* so wird doch niemand behaupten wollen, dafs wir an eine beschränkte Fortdauer der Seele glauben, sondern jedermann nur so viel schliefsen, dafs die Stoiker an dieselbe glaubten. Oder sollte etwa Minucius unter substantia inter inmortalem mortalemque media dasselbe verstanden haben, wie nach seiner Ansicht Plato? Dafür ist nicht ein einziger Anhaltspunkt vorhanden. Aber jene Erklärung ist ja gar nicht platonisch (vgl. Symp. 208 A; Rep. II 580 D; Tim. 28 B, 31 B, 37 E, 38 A, 52 A). Allerdings. Aber daraus folgt nur, dafs Minucius den Plato nicht verstanden. Denn hätte er ihn richtig aufgefafst, so hätte er jene Stelle auch in echt platonischem Geiste erläutern müssen. Sonst hätte er ja ebenso unvernünftig gehandelt, als wir handeln würden, falls wir sagten: die Stoiker lehren, dafs die Seele unsterblich sei, d. h. immer fortlebe. Übrigens ist Minucius' Irrtum nicht befremdend. Er hat seinen Ursprung in jener im Altertume nicht gerade selten verkannten Stelle des Timäus (30 C ff.), in welcher der ewig seiende Vater auf einen dereinst werdenden Gott denkt (vgl. Aug. Krische, Die theologischen Lehren der griechischen Denker, Göttingen 1840, S. 194 f.). Nunmehr wird Kühn auch schwerlich jemanden überzeugen können, dafs sich in XXVI 7 die stoische Anschauung von Himmel und Erde ausgesprochen finde. Denn caelestis vigor und terrenae labes lassen sich nun sehr wohl als Kraft, beziehungsweise Schwäche in christlichem Sinne auffassen, wie bei Cyprian, Quod idola dii non sint VI spiritus sunt insinceri et vagi, qui, posteaquam terrenis vitiis inmersi sunt et a vigore caelesti terreno contagio recesserunt, non desinunt perditi perdere.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Lehre des heil. Thomas über den Einflufs Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die Scientia media. Dargelegt von Kardinal Joseph Pecci. Mit Gutheifsung des Verfassers aus dem Italienischen übersetzt von Georg Triller, Doktor der Theologie, Domkaplan in Eichstätt. Festgabe zum 50jähr. Priesterjubiläum Sr. Heiligkeit Papst Leo XIII. Paderborn u. Münster, Schöningh. 1888.

Herr Dr. Triller bietet uns eine Abhandlung Sr. Eminenz des Kardinals Pecci in deutscher Sprache, worin im Gegensatze zur Lehre der Thomisten sowohl wie der Molinisten die Lösung der berühmten Streitfrage im Sinne des hl. Thomas versucht wird. Von jeher waren beide Parteien bestrebt, ihre Lehre als die eigentliche Anschauung des englischen Lehrers hinzustellen: ein Zeichen, welchen Wert man mit Recht darauf legt, auf dem Standpunkte des heil. Thomas zu stehen. Deshalb können wir dem Übersetzer Dank wissen, dafs er den Lösungsversuch des Herrn Kardinals in deutsches Gewand gekleidet. Was die Übersetzung selbst anbetrifft, so ist der italienische Text in schöner und fliefsender Sprache wiedergegeben. Die biographischen Notizen und besonders die Anmerkungen, welche der Übersetzer zum besseren Verständnisse der vorgetragenen Lehre (vgl. vor allem S. 35) gibt, zeugen von grofser Sachkenntnis. Die Arbeit ist sorgsam korrigiert, und sind uns nur zwei Druckfehler aufgefallen. S. 24 Z. 6 v. o. mufs es heifsen „verstanden" statt „vorhanden" und S. 46 Z. 2 v. u. „Sein" statt „Sinn". Um die fortwährende Wiederholung der lateinischen Kunstausdrücke scientia visionis und simplicis intelligentiae zu vermeiden, wählt der Verfasser mit Recht einfachere Ausdrücke Intellektserkenntnis und Visionserkenntnis. Statt ersteren Ausdruckes ist „Intelligenzerkenntnis" vorzuziehen, da es dem lateinischen Ausdrucke näher liegt. Wenn wir nun zur Abhandlung übergehen, so darf, wie der Übersetzer in der Einleitung auch hervorhebt, nicht vergessen werden, dafs sie nur eine kurze Antwort auf die Anfrage eines jungen Theologen enthält. Deshalb ist es erklärlich, warum der hohe Verfasser S. 11 auf die gröfste Einheit und Einfachheit der göttlichen Thätigkeit in sich eigens aufmerksam macht. Man darf auch keineswegs die Anforderung stellen, hier eine vollständige Behandlung der thomistischen und molinistischen Lehre zu finden. Demnach können wir von den Gründen absehen, welche der Verfasser gegen Vertreter der einen, wie der andern Anschauung vorbringt. Uns interessiert hauptsächlich der eigene Standpunkt des Verfassers, den er mit der Lehre

des hl. Thomas identifiziert. Zunächst wird die vierfache Weise der Wirksamkeit Gottes inbezug auf die Handlungen der Kreaturen auseinandergesetzt, wie sie im hl. Thomas in I. q. 105. a. 5. angegeben ist; quia dat formas, conservat eas in esse, applicat eas ad agendum, est finis actionum omnium. Dann wird vom Verfasser dieses näher präzisiert, dafs also nach dem heil. Thomas eine sogenannte motio praevia zu den freien Handlungen nur in sofern behauptet werde, als die Hinneigung zum Guten im allgemeinen und der erste Akt von Gott gewirkt sei. Dadurch sei die freie Kreatur hinreichend im Akte, um sich selbst zu weiteren Akten zu determinieren, selbstverständlich ohne die fortwährende Wirksamkeit Gottes auszuschliefsen. Es berührt wohlthuend, den schlichten Text des englischen Lehrers über die Wirksamkeit Gottes bei den freien Handlungen der Geschöpfe vor sich zu sehen, da könnte wohl der Wunsch entstehen, den der hohe Verfasser ausspricht, man wäre niemals von den betreffenden Ausdrücken abgewichen. Nachdem aber einmal die Molinisten das unglückliche Wort concursus eingeführt, kann man deren Gegnern nicht verargen, dafs sie mit diesem Worte rechnen und die Lehre des hl. Thomas zu dem concursus simultaneus näher entwickelten. Wenn S. 18 gesagt wird, dafs die Summa theologica gröfsere Exaktheit und Präzision erwarten läfst, so ist doch auch zu bedenken, wie in den Qq. disp. auf ausführlichere und gründlichere Weise über einzelne Punkte gehandelt wird, welche in der Summa mehr in nuce enthalten sind. Mit Recht sucht der Verfasser eine Erklärung dafür, dafs bei der göttlichen Kausalität die Freiheit des geschöpflichen Willens gewahrt bleibe, in der allmächtigen Wirksamkeit Gottes, die nicht nur auf die Handlungen, sondern auch auf deren Modus Einflufs übt. Das hatten von jeher auch die Thomisten als einzig mögliche Lösung anerkannt. Eine Hauptschwierigkeit bei der Auffassung Sr. Eminenz, wie auch bei der Auffassung aller jener, welche der molinistischen Richtung anhangen, besteht darin, dafs die Erkenntnis Gottes inbezug auf die freien Handlungen nicht genügend erklärt ist. Auch der Verfasser erkennt an, dafs Gottes Erkenntnis nicht von der Kreatur abhängig sei, als müsse Gott erst darauf warten, wie sich die Kreatur entscheidet. Aber er glaubt diese Kenntnis Gottes dadurch hinlänglich erklärt, dafs alles, was einmal in der Zeit sein wird, in der Ewigkeit coexistiert. Diese Erklärung geht über die eigentliche Schwierigkeit hinweg. Denn nach dem Geständnisse des Verfassers selbst „coexistieren die contingenten zukünftigen Dinge deshalb der Ewigkeit, weil sie in irgend einem Jetzt der Zeit existieren.“ Aber welches ist der Grund des Existierens in der Zeit und also mittelbar auch des Coexistierens in der Ewigkeit? Der Verfasser behauptet, sie seien in einem Jetzt der Zeit zufolge der freien Determination des göttlichen Willens. Das ist richtig nach dem Verfasser rücksichtlich der Existenz der Kreaturen und alles dessen, wozu die Kreatur notwendig determiniert ist. Die freie Handlung als solche liegt wohl in potentia creaturae, aber nicht determiniert, folglich erscheint Gott in der Erkenntnis dieser von dem geschöpflichen Willen abhängig. Wir sind weit entfernt zu leugnen, dafs die Coexistenz aller zeitlichen Dinge im Jetzt der Ewigkeit bei Erklärung des göttlichen Erkennens, insbesondere der Intuition der Erkenntnis heranzuziehen ist, wie auch der hl. Thomas thut; aber ohne ein weiteres Eingehen auf die göttliche Kausalität, bezüglich der freien Handlung — und auf die Schwierigkeit allein wollen wir aufmerksam machen — gibt sie keine befriedigende Lösung. Wenn nun demnach der vorliegende Versuch Sr. Eminenz nicht völlig befriedigt, begrüfsen wir doch denselben; weil er die Lehre des hl. Thomas erklären will, so wird er dazu dienen, zu immer eifrigerem Studium desselben anzufeuern.

„Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heil. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben von Dr. Ceslaus Maria Schneider. Fünfter Band. Regensburg, Verlags-Anstalt vormals Manz."

Die deutsche Bearbeitung der Summa theologica des heil. Thomas durch den auf litterarischem Gebiete wohlbekannten gründlichen Kenner der Scholastik Dr. Schneider soll keine bloſse Übersetzung sein. Deshalb beschränkt sich der Verfasser nicht auf eine möglichst wortgetreue Wiedergabe in deutscher Sprache, sondern fügt selbst im Texte Erläuterungen hinzu, welche in das richtige Verständnis des Textes einführen sollen. Die ganze Arbeit ist von dem Streben geleitet, das Hauptwerk des englischen Lehrers immer weiteren Kreisen zu erschlieſsen und dadurch das vom heil. Vater so sehr empfohlene Studium des Aquinaten zu befördern. Zu dem Zwecke finden wir in den meisten Quästionen Abhandlungen des Verfassers vorausgeschickt, in denen der innige Zusammenhang des Vorhergehenden mit dem Folgenden aufgedeckt und das Verständnis des hl. Thomas vertieft wird. Wir dürfen hier bei Beurteilung des fünften Bandes, der nun vorliegt, von der Frage absehen, ob der Verfasser sein Ziel nicht besser hätte erreichen können durch einen kürzeren in deutscher Sprache geschriebenen Kommentar ohne Übersetzung der ganzen Summa.

Der fünfte Band enthält den ersten Teil der Prima secundae des hl. Thomas, welcher über die allgemeinen Prinzipien der Sittenlehre handelt. Mit Recht bemerkt der Verfasser gelegentlich im vorliegenden Bande, daſs für die Kenntnis der Moral nicht die sog. Kasuistik an erster Stelle dienlich sei, sondern zunächst die Erforschung der auf dogmatischer Grundlage ruhenden Prinzipien der Sittenlehre. Wer die Prinzipien der Moral kennt, hat einen festen Standpunkt und das notwendige Licht gewonnen, um Einzelfälle zu beurteilen. Zum tieferen Verständnisse dieser Prinzipien und zwar zunächst des letzten Zieles des Menschen, des Wesens und der Ursachen des freien Aktes, des Begriffes von gut und böse, der Leidenschaften hat der Verfasser durch Vorlage des Textes des hl. Thomas und besonders durch seine den Text verbindenden Abhandlungen beigetragen. Er führt uns nach und nach an der Hand des englischen Lehrers bis zu den tiefsten Grundlagen, erläutert die wichtigsten Aussprüche desselben durch treffende Beispiele, zieht aber auch mit unerbittlicher Konsequenz seine Folgerungen. Dabei tritt er vor allem der Frage näher über die göttliche Kausalität in den freien Handlungen des Menschen und auch der Frage über den Probabilismus. Bei letzteren Fragen zieht er einen Vergleich zwischen der Lehre des heil. Thomas und der des hl. Alphons und findet eine volle Übereinstimmung. Die scharfe Konsequenz ruft sicherlich von seiten solcher, die anderer Ansicht huldigen, wie der Verfasser, manchen Widerspruch hervor. In den eingestreuten Abhandlungen gewinnt der schlichte, scheinbar trockene Text des hl. Thomas gleichsam Leben, um so mehr, als durch Deutung von Schriftstellen und durch Aussprüche der hl. Väter die vorliegende Lehre beleuchtet wird. Man sieht, der Verfasser beherrscht den Stoff und besitzt eine wahre Begeisterung für den englischen Lehrer. Daher die warme und begeisternde Sprache. Doch hätte vielleicht die Rücksicht auf das Verständniſs solcher, welche in die Lehre des hl. Thomas erst eingeführt werden sollen, an einzelnen Stellen dem Autor mehr vorschweben können.

Was die Übersetzung selbst anbetrifft, so legt dieselbe Zeugnis ab von dem tiefen Verständnisse und dem Scharfsinne des Verfassers. Der Text ist

richtig übersetzt und möglichst wortgetreu; selbst etymologische Eigenheiten des Lateinischen hat der Verfasser wiederzugeben versucht. Doch bei einem so neuen und grofsen Unternehmen, wie die Übersetzung der Summa theologica ist, liegt es auf der Hand, dafs nicht immer die treffendsten Ausdrücke gewählt sind und hier und da eine Unebenheit und Härte sich einschleichen konnte. Um Einzelnes zu berühren, erscheint die Übersetzung von voluntarium mit „freiwillig", wie S. 100 u. ff., nicht ganz zutreffend, wofür besser seiner Ableitung und Bedeutung nach der Ausdruck „willig" zu setzen war. Thomas findet auch in den Tieren ein voluntarium, und ebenso sprechen wir im Deutschen von einem willigen Folgen oder einer willigen Thätigkeit der Tiere; während ein freier Wille bei ihnen zu leugnen ist. Auch tritt „willig" in Gegensatz zu „gezwungen". S. 22 wird calefactio actio wiedergegeben mit „Warmwerden, inwiefern darin das Thätigsein berücksichtigt wird." Dafür war zu sagen „Erwärmung als Thätigkeit"; denn die Substantive auf „ung" können einer Thätigkeit und einem Leiden entsprechen. Die Worte des heil. Thomas „et ideo habent quasi finem imaginatum" werden S. 19 übersetzt „und deshalb haben sie gleichsam zum Zwecke, der den Anstofs gibt, ein Phantasiebild in der Einbildungskraft", während unter imaginatum etwas durch die Einbildungskraft vorgestelltes bedeutet. S. 191 Z. 9 v. u. mufs es statt „zu dem, was vorgezogen wird" heifsen „dem etwas vorgezogen wird." Durchgängig wird genus mit „Art" und species mit „Gattung" wiedergegeben. Mag auch der Herr Verfasser seine Gründe dafür haben, so wäre doch wohl die gebräuchliche Übersetzung von genus mit Gattung und species mit Art vorzuziehen gewesen. Auf S. 24 erforderte das lateinische „quae per se habent ordinem ad invicem" eine schärfere Fassung als „in deren Verbindung das folgende vom vorhergehenden abhängig ist", sowie S. 85 dem „intentio coloris" besser „Eindruck" als „Wiederschein" entspricht. Manche lateinische Ausdrücke haben sich in deutschen Büchern philosophischen und theologischen Inhalts so eingebürgert, dafs eine Beibehaltung derselben zu wünschen war, wie „Akt" und „Potenz". In der deutschen Sprache läfst sich auch z. B. actus kaum durch ein Wort wiedergeben; bald entspricht actus der „Thatsächlichkeit" oder „Wirklichkeit" bald der „Bethätigung". Eine gelegentliche Bemerkung über die mögliche Wiedergabe solcher Worte in deutscher Sprache hätte genügt. S. 20 wird in der Übersetzung der Zusatz des hl. Thomas vermifst „qui suam actionem dirigit in finem" und S. 87 ad II. „eo quod per baptismum sunt Christi membra", obwohl diese Sätze einen dem völligen Verständnisse der betreffenden Stellen dienenden wichtigen Gedanken enthalten. Bei Korrektur der Druckbogen ist vorsichtig verfahren; ein sinnstörender Druckfehler findet sich S. 59 Z. 6 v. u., wo es statt „Sinn" „Sein" heifsen mufs; doch liegt er offen zu Tage und kann deshalb kaum Anlafs eines Irrtums sein. Druck und Ausstattung des Werkes ist gefällig. Für jeden Leser wird der vorliegende Band eine Fundgrube reicher Belehrung sein, und empfehlen wir deshalb denselben, sowie das ganze Werk besonders denjenigen, die sich mit der Lehre des hl. Thomas erst bekannt machen wollen.

Paderborn. Dr. A. Otten.

POLNISCHER LITTERATURBERICHT.

1. Dr. F. Chłapowski: „Die Umwandlungen in den Evolutionstheorieen" in *Przegląd powszechny*. Krakau. 1887. Heft 12.

Die Urzeugung im Sinne der Materialisten ergibt sich nicht aus dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft und widerspricht den bisherigen Erfahrungen und den Naturgesetzen; sie ist sogar ein unlogisches Postulat. Die Transformationspolygenesis begünstigt die natürliche Systematik nicht, im Gegenteil kann sie sich als eine Rückkehr zur Stabilitätstheorie der Arten darstellen. Hierauf entwirft der Verfasser ein treues Bild der Umgestaltungen, welche die Hypothesen der Anhänger Darwins, Wallaces und Häckels erlebt haben, indem die einen (z. B. Urzeugung) sich als falsch oder (z. B. die natürliche Zuchtwahl, Monogenesis) als unzulänglich erwiesen haben, die anderen (z. B. Paläontologie), welche den ersteren zu Hilfe kommen sollten, zu einer natürlichen klaren Klassifikation durchaus nicht führen.

2. Wł. M. Debicki:

a) „*Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa.*" Die Unsterblichkeit des Menschen als ein philosophisches Postulat der Naturwissenschaft. Warschau 1887.

Die Unsterblichkeit der Seele wird aus dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft abgeleitet. Über den Begriff des Todes und die Existenzweise der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe hat der Verfasser eine originelle Ansicht.

b) „*Myśl i słowo. Logika i gramatyka*", Gedanke und Wort. Logik und Grammatik. Warschau 1887.

Es läfst sich nicht behaupten, der Gedanke könne ohne Wort gar nicht existieren; beide entstehen für sich, abgesondert, und entwickeln sich nach ihrer eigenen Art und Weise. Der Begriff entsteht nicht durch das Wort, sondern umgekehrt; es ist also nicht wahr, was viele Gelehrte mit Hobbes sagen: „Homo animal rationale, quia orationale."

Es ist auch nicht richtig, wenn man sagt, die Menschensprache sei nur eine Einverleibung der Logik, und die Grammatik sei, dem entsprechend, nur die angepafste Logik; also ist das Streben nach der Festsetzung der grammatischen Regeln mit Hilfe der Logik vergeblich. Die Grammatik ist nicht logisch, d. h. ihre Regeln stützen sich nicht auf unerschütterliche logische Grundsätze, wenn sie auch nicht unlogisch ist, da der durch Jahrhunderte gepflegte Volksgebrauch als norma loquendi nicht unlogisch sein kann.

3. Dr. J. z. W. „Die Lebenserscheinungen angesichts der neuesten philosophischen Richtungen" in *Kronika rodzinna*. Warschau. J. 1887. Mai Nr. 10. S. 289 ff. Juni Nr. 12. S. 361 ff.

Das Leben läfst sich nicht aus physikalischen und chemischen Prinzipien erklären, wenngleich die vegetativen Erscheinungen sich mannigfach an physikalische und chemische anschliefsen. Die künstlich hergestellten organischen Substanzen, welche nach früherer Annahme sich nur unter dem Einflusse der Lebenskraft im Organismus bilden, beweisen nichts gegen ein besonderes, nach Zwecken wirkendes, über den Stoffen stehendes Prinzip; diese künstliche Synthese ergab nur solche Substanzen, welche vom Organismus ausgeschieden werden, nachdem sie bereits verbraucht und leblos

sind. Noch weniger lassen sich die Geisteserscheinungen physikalisch und chemisch erklären, man mufs also immer 3 wesentlich unterschiedene Welten annehmen: die des leblosen Stoffes, der lebendigen Wesen und des Geistes. Jede entwickelt sich und schreitet fort nach eigenen Gesetzen; alle hängen auf das innigste zusammen, ergänzen sich gegenseitig, sind aber nicht identisch.

4. X. Langer:

a) „Über die Offenbarung" in *Przegl. powsz.* 1887. Heft 1. 4.

Nachdem d. V. den Beweis für den Satz: fides est rationale obsequium schon früher hat vorangehen lassen (s. Jahrb. 2. Bd. S. 132.), stellt er sich hier die Frage, 1. ob die göttliche Weisheit einem geschaffenen Geiste unzugängliche Wahrheiten verborgen hält; und wird diese Frage bejaht, 2. ob Gott den Menschen über dieselben belehren kann; 3. ob der Mensch überhaupt, und inwiefern er imstande ist, diese Wahrheiten einzusehen? — Bei gründlicher Erörterung werden die 2 ersten Fragen schlechthin bejaht und die 3. dahin beantwortet: wir erkennen blofs die Thatsache eines Geheimnisses — quod sit, — sehen aber nicht ein, was die gegebene übernatürliche Wahrheit an sich ist — quid sit —, es ist also immer eine cognitio in aenigmate. — Ob aber Gott alle Wahrheiten offenbaren kann, darüber kann der Philosoph kaum eine zuverlässige Auskunft geben . . . Wozu dann die Offenbarung? Dieselbe ist dem Menschengeschlechte nützlich und — die natürlichen, die Religion und Sittlichkeit betreffenden Wahrheiten nicht ausgenommen — sogar notwendig.

b) „Die Wunder und ihre Bedeutung in der Geschichte der Offenbarung." Ebda. 1887. Heft 6. 11. Ebda. 1888. Heft 2. 3.

Ob Gott eine Offenbarung gegeben hat, ist eine quaestio facti; wie sich aber der Mensch der Thatsache der Offenbarung versichern kann, ist eine quaestio iuris; der Verfasser bespricht die letztere. Die Kennzeichen der göttlichen Offenbarung — criteria revelationis seu motiva credibilitatis —, die objektiv und subjektiv aufgefafst werden, beweisen, dafs sie eine göttliche ist. Die objektiven müssen derart sein, a) dafs sie keine endliche Macht hervorbringen könnte; b) dafs der göttliche Charakter für jede kreatürliche Vernunft leicht zu erkennen wäre; sie müssen also ein Ausflufs solcher göttlichen Eigenschaften sein, welche ausschliefslich göttliche Vollkommenheit sind. Da diese aber die Allmacht und Allweisheit ausmachen, so mufs die Wirklichkeit der Lehre Gottes bezeugt werden durch Wunder und Weissagungen. Dieselben sind a) möglich; b) lassen sich leicht von den Wirkungen der Natur unterscheiden, c) haben einen Wert des göttlichen Siegels. Da aber jedes Wunder eine äufsere, in die Sinne fallende, aber übernatürliche, das Vermögen der Natur übersteigende Wirkung ist, so fragt es sich, ob wir über die Thatsache des Wunders und über die Unzulänglichkeit der Naturkräfte zu seiner Hervorbringung, eine Gewifsheit haben können? Jeder nüchterne Philosoph mufs diese Frage bejahen. — Es wird nun der Zweck der Wunder und ihr Zusammenhang mit der geoffenbarten Lehre einer Untersuchung unterzogen. Nach dem Verfasser hat der Gottmensch Wunder gethan, damit Ihm die Menschen glauben, nicht aber, um die Aufmerksamkeit auf seine Lehre zu richten; die Wunder beweisen unmittelbar nicht, dafs die geoffenbarte Lehre wahr ist, sondern dafs sie von Gott kommt; dafs sie aber an sich wahr ist, ergibt sich ex veracitate Dei loquentis. — Eine Widerlegung mehrerer Einwände, welche gegen den dargelegten Zweck der Wunder erhoben werden können, schliefst die ganze Abhandlung ab.

5. X. M. Morawski:

a) *Celowość w naturze.“ Studyum przyrodniczo-filoczoficzne:* „Die Zweckmäſsigkeit in der Natur“. Eine naturphilosophische Studie. Krakau 1887.

Die naturwissenschaftliche Methode ist ebensowenig rein induktiv, wie die Vernunft nur eine untergeordnete Thätigkeit, die des Verallgemeinerns, ist. Mit Hilfe dieser Methode will auch der Verfasser die Sache der Zweckmäſsigkeit untersuchen. Zwei Fragen sind es, die er zu behandeln hat: 1. Ob eine zweckmäſsige Ordnung in der Natur existiert, 2. ob diese Ordnung ein Beweis der Zielstrebigkeit ist oder anders erklärt werden kann? — Nachdem der Verfasser zuvor den Begriff der Zweckmäſsigkeit und Zielstrebigkeit erörtert, beschäftigt er sich in den drei ersten Kapiteln mit der Zusammenstellung der Thatsachen, welche die Zweckmäſsigkeit darthun. Zeigt sich diese wenn auch nur in einer Gruppe der Thatsachen, so reicht dies schon hin, um ihr Vorhandensein zu begründen, widrigenfalls müſste man behaupten, sie sei zufällig zu-Stande gekommen; dies verbietet aber eine wahre wissenschaftliche Methode. Die Vermutungen der Ateleologie beginnen gewöhnlich dort aufzutauchen, wo das exakte Wissen sich abschlieſst. Die fortschreitende Wissenschaft überzeugt uns immer mehr, daſs alles in der Natur völlig begründet und von einem Gedanken beherrscht ist. Im IV. Kap. sagt der Verfasser, daſs auch die Evolutionstheorie der Teleologie nicht widerspricht; daſs eine stufenweise fortschreitende Vervollkommnung der organischen Welt, wenn sie auch thatsächlich wäre, am besten beweisen würde, daſs in alle dem ein tiefer Grund verborgen liege. — V. Kap. Die Vernunft, die nach einem Ziele strebt, darf nicht innerhalb, sondern auſserhalb der Natur existieren. Im VI. Kap. verteidigt d. V. den Anthropocentrismus; ohne die Bewohnbarkeit anderer Himmelskörper zu leugnen, spricht er sich dafür aus, daſs die Zweckmäſsigkeit der Welt ohne diese Annahme bestehen kann. Jm VII. Kap. wird das Verhältnis Gottes zu dem Begriffe der Teleologie behandelt, und der physiko-teleologische Gottesbeweis einer eingehenden Prüfung unterzogen; d. V. erklärt sich entschieden gegen die Verbindung des genannten Beweises mit dem ontologischen, wie es eben Kant gethan hat. VIII. Kap. Der höchste Zweck der Welt mit Einschluſs des Menschen kann nur das Gute sein. Im IX. Kap. sind die letzten Folgen der Teleologie und zwar das Verhältnis der Vorsehung Gottes zu der in der Welt herrschenden Ordnung erörtert. Die diesbezügliche Ansicht des Verfassers lautet dahin: „Indem Gott den ursprünglichen Zustand der Welt bestimmte, hatte Er vor Augen nicht nur die Summe der Wohlthaten, die Er den Menschen erweisen, und die Summe der Leiden, mit der Er sie in der Zeit züchtigen wollte, sondern auch die einzelnen Sünden der Völker und Einzelwesen, die Er auf dieser Welt bestrafen, und Verdienste, die Er mit einem irdischen Glücke zu belohnen, und Gebete, die Er in der Zeit zu erhören sich vornahm. Alle diese Momente hat Gott berücksichtigt, — daſs ich mich so ausdrücke — in die Berechnung dieser ursprünglichen Ausgleichung der Schöpfung eingezogen . . . Und wenn folglich diese materielle Welt die Reihe ihrer Veränderungen und Erscheinungen nach ihren notwendigen Gesetzen entwickelt und in entsprechenden Zeitmomenten ein richtiges Verhältnis zu der sittlichen Welt aufweiſst, so ist es kein scheinbares Verhältnis, auch nicht einmal eine zufällige Berührung, sondern eine Ausführung der Beschlüsse Gottes und Folge der sittlichen Ursachen“. (S. 190).

b) „*O związku sztuki z moralnością.*“ Über den Zusammenhang der Kunst mit der Sittlichkeit. Krakau 1887.

Da die Kunst und Sittlichkeit sich vielmal berühren, so entsteht zunächst die Frage: I. wie ihr Zusammenhang aufzufassen, ob eine Abhängigkeit der Ästhetik von der Sittlichkeit festzustellen ist oder nicht, II. wie diese Ab- oder Unabhängigkeit sich bethätigen soll? Ad I. D. V. bringt die Gründe: a) der Ästhetiker, welche dafür sprechen, dafs die Kunst selbständig, sich selbst Ziel ist, ihre eigenen Gesetze hat: was auch die Geschichte zu bestätigen scheint: b) der Moralisten, welche das Gegenteil von dem darthun; nämlich: α) die Kunst mufs als eine menschliche That (actus humanus) dem Gesetze der Sittlichkeit unterworfen sein; β) sie existiert für die Menschheit, zum Besten der Gesellschaft, sie soll also nach einem höheren Ziele und Gute streben. Die Behauptung, dafs sie selbst Ziel ist, hat eine nur relative Bedeutung, sonst schrieb man ihr eine göttliche Vollkommenheit zu. Die Kunst soll nicht die Moral predigen, sondern selbst sittlich sein. Wenn die falschen Religionen die Kunst verdammten oder schädigten, so ist dies ein neuer Beweis dafür, dafs die Vernunft, sich selbst überlassen, auf Abwege gelangt. — D. V. bekennt sich weder zu der einen noch zu der anderen Partei, er sucht auch keinen Kompromifs, sondern wählt einen dritten Weg, den der Synthese: „Es mag die Kunst unabhängig sein und sich nur von eigenen Gesetzen — den des Schönen — regieren lassen: dahin gehört aber auch das ethische Gesetz, und die Sittlichkeit ist eine der wesentlichsten Forderungen der Ästhetik.“ Dieses beweist d. V., indem er die Natur des Schönen und Guten näher untersucht. Ad II. Die Kunst fördert die Sittlichkeit der Menschen dadurch, dafs sie: 1. selbst sittlich ist, 2. „die Leidenschaften reinigt“ (Aristoteles), 3. die Menschheit „humanisiert“. Also ist die Kunst eine Mitarbeiterin der Sittlichkeit, und die letztere eine und zwar die schönste der Künste.

6. **Dr. St. Pawlicki:** „Die Psychologie des Kindes in den drei ersten Jahren seines Lebens“ in Przegl. pol. Krakau. 1888. Heft IX. (Bd. 87. Nr. 261).

Die Seele eines Kindes im Mutterschofse nimmt dumpfe Eindrücke auf und empfindet sie bewufstlos ebenso, wie ein in einen tiefen Schlaf versunkenes Wesen. Im vierten Monat erfährt sie die Empfindung der Kälte und des Antastens, doch die sinnlichen Fähigkeiten entwickeln sich noch nicht. Die ersten Eindrücke auf der Aufsenwelt sind höchst unangenehm. Das erste Wohlbehagen aber spiegelt sich auf dem Gesichte des Kindes ab, wenn es an der Brust zu saugen anfängt, von nun an beherrschen es abwechselnd Freuden und Leiden. Das Kind nimmt zwar nach seiner Geburt nichts wahr, aber sein Auge ist schon gegen das Licht empfindlich, so dafs ein plötzlicher Übergang von einer Finsternis zur Helle auf dasselbe unangenehm einwirkt; ist aber dieser Übergang ein langsamer, so ist das Licht erwünscht. Schon nach 2 Wochen sieht sich das Kind nach einem Lichte um, aber erst im 3. Lebensjahre fängt es an, die Farben zu unterscheiden und zu benennen. Die Erfahrung bestätigt meist die Theorie von Dr. Magnus, wenn auch nicht ihre übertriebenen Konsequenzen, welche d. V. mifsbilligt. Allerdings ist die Netzhaut des Kindes nicht fähig die chromatischen Eindrücke zu empfinden, aber sie gewinnt diese Fähigkeit mit der Zeit und gelangt zur Bestimmung des Abstandes eines Gegenstandes. Daneben bemerkt d. V., wie die Verwunderung, welche der Ausgangspunkt der Philosophie sein soll, in der Seele des Kindes entsteht, und wie letzeres, bevor es zu sprechen gelernt hat, zur Kenntnis des Kausalitätsgesetzes gelangt. Es folgt die Darstellung der Entwickelung des Gehör-

sinnes. Bereits seit dem vierten Tage zeigt das Kind, dafs es hört. Die Empfindung für die Stimme und Töne nimmt mit jedem Tage zu, so dafs nach sechs Wochen Zufriedenheit und Neugier erwacht, die Musik zu gefallen anfängt. Im siebenten Vierteljahre begleiten die Kinder die Musik oder einen Gesang, obwohl unter Hervorbringung der schrecklichsten Töne. Ohne die andern Sinne zu erwähnen, schliefst d. V. mit einer Bemerkung über die Entwickelung des Selbstbewufsteeins. Daraus folgert d. V., dafs das Denken und die Bildung der Begriffe früher vor sich geht als die Sprache. Aus alledem ergibt es sich, dafs die psychologischen Forschungen die alte Aristotelische Lehre über den intellectus vollends bestätigen.

Przemyśl (in Galizien) den 12. Mai 1888. P. Rawski.

Corrigenda: Jahrb. 2. Bd. S. 133. 3. soll man lesen: Ebda **1885.** Heft 1. 3. 4. **5. 6. 9. 10.** Zeile 14 v. o. ist zu lesen: der wahre **Fortschritt** statt d. w. Philosoph.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Divus Thomas Vol. III. (Anno IX. 1—2. 188). *Jo. Baptista* episcopus Placentinus universo suo clero s. pag. 385. *Propositiones damnatae,* excerptae ex operibus Ant. Rosmini-Serbati 389. *J. B, Ch.:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I. qu. 26—43 (Fortsetzung; vgl. II, 598 dieses Jahrbuches) 396. 411. *Ermoni:* Commentarium in opusculum S. Thomae Aqu. De verbo (Fortsetzung; vgl. II, 598 a. a. O.) 399. Ausonius *Franchi:* Character generalis S. Thomae eiusque philosophiae 405. *Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Fortsetzung; vgl. II, 598 a. a. O.) 409. Alb. *Barberis:* Primus conventus oecumenicus doctorum catholicorum 414. Alb. *Barberis:* Aesthesimetria (i. e. psychophysica) ac doctrina S. Thomae 416 Bibliographiae. Varia.

Stimmen aus Maria-Laach. XXXIV. Band 3. und 4. Heft. 1888. *Plenkers:* Ein Ausblick auf die Geschichte der norwegischen Kirche in der katholischen Zeit 257. *Gietmann:* Zur christlichen Ästhetik (Schlufs; vgl. II, 598 a. a. O.) 279. *L. v. Hammerstein:* Polemik in der protestantischen Schule 296. 404. *Baumgartner:* St. Petersburg (vgl. 598 a. a. O.) *Kreiten:* Dahns neueste Erzählungen 329. 443. *Lehmkuhl:* Der hl. Petrus Claver und die Linderung socialer Not 381. *Hagen:* Washington und seine wissenschaftlichen Institute 396. *Baumgartner:* das altnordische Sonnenlied 419. Recensionen. Empfehlenswerte Schriften. Miscellen.

Tüb. **Theologische Quartalschrift.** LXX. Jahrgang 1888. Heft 1. *Isenkrahe:* Zur idealistisch-realistischen Streitfrage 3. *Weymann:* Über die Pilgerfahrt der Silvia in das hl. Land 34. *Funk:* Zu dem griechischen Pastor Hermä 51. *Uhrig:* Die vierzehn hl. Nothelfer 72. Recensionen.

Jahrbücher für protestantische Theologie. XIV. Jahrgang. 1888. Heft 2. *Mohnhaupt:* Historische Entwicklung und dogmatische Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi 161. *Nitzsch:* Zur Geschichte der Entstehung der Universitäten 210. *Ohle:* Die Essener. Eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus 221. *Feine:* Zur synoptischen Frage 275. *Ohle:* Über die Essäer in Quod omnis probus liber 314.

Annales de philosophie chrétienne. Tome CXV—CXVI, 1—2 1887—88. *De Broglie:* Origine du monothéisme des hébreux 5. 120. 234. 335. *Desdouits:* Lettres d'un bachelier sur les écarts de l' esprit moderne 36. 205. 318. 428. CXVI, 40. *Robiou;* La marche des idées religieuses dans l'antiquité 44. *Iude de Kernaëret:* La preuve de l' existence de dieu par le mouvement 64. *Domet de Vorges:* Sens commun et raison pratique 75. *Decarale:* Le déterminisme et l'activité religieuse, esthétique et morale 97. *Th. Desdouits:* La perception extérieure et l'insuffisance des explications purement physiologiques 148. *O'Mahony:* Iugements analytiques et jugements synthétiques 173. 259. 466. *Gayraud:* L'argument de Saint Anselme 193. *Domet de Vorges:* Le sujet immédiat de la puissance sensitive 218. *Franck:* L' irréligion de l'avenir 263. 348. *Decarole:* Le vrai phénoménisme 289. *Zanon:* Abrégé de la théorie péripatéticienne et thomiste sur la nature des corps et des forces physiques 306. *Domet de Vorges:* La catégorie de quantité 401. *Vacant,* Essai sur la philosophie de Duns Scot comparée à celle de St. Thomas 434. 537. CXVI, 24. *Franchi:* Le caractère général de S. Thomas et de sa philosophie 497. *De Broglie:*

De la possibilité d'une quantité rigoureusement innombrable 513. *Charaux:* De la liberté d'esprit 522. *Ackermann:* L' étendue et la nature des corps CXVI, 5. 122. *Huit:* Le Sophiste de Platon CXVI, 49. 169. *Barberis:* L'esthésimetrie et la psychologie de S. Thomas CXVI, 113. *Comte de Charencey:* Pensées et maximes diverses 137. *A. F.* L'Evolution des espèces CXVI, 144. Revue des livres. Revue des revues. Compte rendu des séances de la Société de Saint-Thomas-d'Aquin.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. XCIII. Band. 1. Heft. *Sartorius:* Ruht oder bewegt sich die Erde in Platos Timäus? 1. *R. v. Wichert:* Notwendigkeit u. Freiheit 26. *E. Zöller:* Jacobi und Schleiermacher 46. *E. v. Hartmann:* Das Kompensations-Äquivalent von Lust und Unlust 50. *J. Döderlein:* Warum mufs der Raum drei Dimensionen haben? 64. *Mainzer:* Einige neuere Schriften betreffend Kants Erkenntnislehre 84. Recensionen.

Zeitschrift für exakte Philosophie. XVI. Band. 1. Heft. 1888. *Glöckner*: Der Gottesbegriff bei Leibniz 1. *Cornelius:* Über intensive Gröfsen.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Barberis: Positivimus ac nova methodus psychologica. Placentiae; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 366.

Barberis: Esse formale estne creaturis intrinsecum an non. Placentiae; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVI, 78.

Bender: Zur Lösung des metaphysischen Problems. Berlin 1887; bespr. von *Schwarze* in der *Zeitschrift f. exakte Philosophie* XVI, 97.

Blanc: Petit dictionnaire logique de langue française. 1886; bespr. von *Contestin* in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 86.

Carrau: La conscience psychologique et morale dans l'invividu et dans l'histoire; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 186.

Carrau: La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 471.

Ebbinghaus: Über das Gedächtnis. Leipzig 1885; bespr. von *Volkelt* in der *Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kr.* XCIII, 126.

Emminghaus: Die psychischen Störungen im Kindesalter. Tübingen 1887; bespr. von *Cornelius* in *der Zeitschrift f. exakte Philos.* XVI, 83.

Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1886; bespr. von *Thilo* in der *Zeitschrift f. exakte Philos.* XVI, 109.

Fischer: Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. Mainz 1887; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift f. exakte Philosophie* XVI, 106; von *Pohle* in der *Litt. Rundschau* XIV, 80.

Forbes: L'État et la liberté individuelle. Paris 1887; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 91.

Gerhard: Kants Lehre von der Freiheit. Heidelberg 1885; bespr. von *Thilo* in der *Zeitschrift f. exakte Philos.* XVI, 122.

Harms: Logik. Leipzig 1886; bespr. von *Gutberlet* in der *Litter. Rundschau* XIV, 145.

Hernandez y Fajarnès: Ontologia. Zaragoza; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 361.

Hugonin: Du droit ancien et du droit nouveau, à l'occasion de l'Encyclique Immortale dei de Léon XIII. bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 88.

Kaler: Die Ethik des Utilitarismus. Hamburg 1885; bespr. von *Scipio* in der *Zeitschrift f. Philos. u. philos.* Kr. XCIII, 153.

Lahouse: Praelectiones metaphysicae specialis. Louvain; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 364. CXVI, 79.

v. Mehring: Die Grundformen der Sophistik. Heidelberg 1884; bespr. von *Thilo* in der *Zeitschrift f. exakte Philos.* XVI, 124.

Lesserteur: S Thomas et la prédestination. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVI, 195.

Müller: Recht und Kirche. Ein Beitrag zu der Philosophie des Rechts. Regensburg 1888; bespr. von *R. v. Scherer* im *Augustinus* V, 34.

Nourrisson: Philosophies de la nature. Bacon, Boyle, Toland, Buffon bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 180.

Ott: Le problème du mal. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 572.

Romanes: L'intelligence des animaux. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 368.

Runze: Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftliche Erkennen. Halle 1886; bespr. von *Glogau* in der *Zeitschrift f. Philos. und philos. Kr.* XCIII, 137.

Schmick: Die Unsterblichkeit der Seele. Leipzig 1886; bespr. von *Gutberlet* in der *Litt. Rundschau* XIV, 146.

Staub: De obiectivitate cognitionis humanae. Freiburg 1887; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVI, 79.

Steinthal: Allgemeine Ethik. Berlin 1886; bespr. von *Grupp* in der *Litt. Rundschau* XIV, 105.

Stransky: Versuch der Entwickelung einer allgemeinen Ästhetik auf Schopenhauerscher Grundlage. Wien 1886; bespr. von *Schwarze* in der *Zeitschrift f. exakte Philos.* XVI, 101.

De Sanderval: De l'Absolu, la loi de vie; bespr. in den *Annales de philos.* chrét. CXV, 184.

Turinaz: L'âme, sa spiritualité, sa puissance, sa grandeur; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 182.

Liard: Des définitions géométriques et des définitions empiriques; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 377.

Sergi: La psychologie physiologique. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXV, 373.

Weckesser: Zur Lehre vom Wesen des Gewissens. Bonn 1886; bespr. von *Glogau* in der *Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kr.* XCIII, 137.

Wiedemann: Erkennen und Sein. Karlsruhe 1885; bespr. von *Hercher* in der *Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kr.* XCIII, 138.

Valensise: Dell' Estetica secondo i principii di S. Tommaso 1887; bespr. im *Divus Thomas* III, 419.

Viana de Lima: L' homme selon le transformisme. Paris; bespr. in den *Annales de philos chrét.* CXV, 371.



DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN, NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von

FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.

10. Im Kommentar[1]) über das zweite Buch der Sentenzen, einem ohne Zweifel echten Werke des hl. Thomas, schreibt der Doctor Angelicus: „Et tamen aliquam compositionem in angelo ponimus. Quae qualis sit sic investiganda est. In rebus ex materia et forma compositis, natura rei, quae quidditas vel essentia dicitur, ex conjunctione formae ad materiam resultat, ut humanitas ex conjunctione animae et corporis. De ratione autem quidditatis, inquantum est quidditas, non est quod sit composita, quia nunquam inveniretur simplex natura; quod ad minus in Deo falsum est. Nec est de ratione ejus quod sit simplex; cum quaedam inveniantur composita, ut humanitas. Esse autem secundum quod dicitur res esse in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se habere. Quaedam enim natura est, de cujus intellectu non est suum esse; quod patet ex hoc, quod intelligi potest, cum hoc quod ignoretur an sit, sicut phoenicem vel eclypsin vel aliquid hujusmodi. Alia autem natura invenitur, de cujus ratione est ipsum suum esse, imo ipsum esse est sua natura. Esse autem quod hujusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio, quia illud quod res ex sua quidditate

[1]) 2. dist. 3. q. 1. a. 1.



habet ex se habet. Sed omne quod est, praeter Deum, habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura. In omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur. Sed cum quidditas, quae sequitur compositionem, dependeat ex partibus, oportet, quod ipsa non sit subsistens in esse, quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur. Et ideo quidditas compositi non est ipsum quod est, sed est hoc, quo aliquid est, ut humanitate est homo. Sed quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus, subsistit in esse quod sibi a Deo acquiritur. Et ideo ipsa quidditas angeli est, quo subsistit etiam ipsum suum esse, quod est praeter suam quidditatem. Et est id quo est, sicut motus est id, quo aliquid denominatur moveri. Et sic angelus compositus est ex esse et quod est, vel ex quo est et quod est. Et propter hoc in libro de causis (prop. 9.) dicitur, quod intelligentia non est esse tantum, sicut causa prima; sed est in ea esse et forma, quae est quidditas sua. Et quia omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est possibile, vel in potentia respectu ejus, ideo ipsa quidditas est sicut potentia et suum esse acquisitum est sicut actus. Et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia". Eine Zusammensetzung findet auch im Engel statt. Welcher Art sie sei, kann man auf folgende Weise untersuchen. In den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen ist die Natur des Dinges, welche auch Quiddität oder Wesenheit genannt wird, das Resultat aus der Vereinigung der Materie mit der Form, wie die humanitas aus der Vereinigung der Seele mit dem Leibe. Im Begriffe der Quiddität, als solcher, aber liegt es nicht, dafs sie zusammengesetzt sei... Auch liegt es nicht in ihrem Begriffe, dafs sie einfach sei, weil es ja auch zusammengesetzte gibt, z. B. die humanitas. Das Sein aber, nach welchem Etwas in Wirklichkeit seiend genannt wird, verhält sich verschieden zu den verschiedenen Naturen oder Quidditäten. Bei der einen Natur ist das Sein nicht im Begriffe der Natur selber enthalten, denn wir können sie verstehen ohne zu wissen, ob sie in der Wirklichkeit existiere, z. B. einen Phönix, eine Sonnenfinsternis etc.

Bei der andern Natur ist das Sein im Begriffe der Natur eingeschlossen, ja das Sein selber bildet dessen Natur. Das Sein dieser Art hat nicht ein von einem Andern erhaltenes Sein. Denn das, was ein Ding vermöge seiner Quiddität (ex sua quidditate) hat, hat es aus sich. Nun hat aber jedes Ding, aufser Gott, ein „erhaltenes (acquisitum) Sein von einem Andern". Folglich ist in Gott allein seine Existenz seine Natur oder Wesenheit. In allen andern Dingen ist das Dasein neben (praeter) der Quiddität, welche das Sein sich erwirbt (cui acquiritur). Da nun die Quiddität, welche aus der Zusammensetzung folgt, von den Teilen abhängig ist, so kann sie selber nicht subsistieren in dem Sein, welches sie sich erwirbt, sondern subsistent ist das Kompositum, das sogenannte Suppositum. Folglich ist die Quiddität des Zusammengesetzten nicht das, was ist, sondern das wodurch Etwas ist, wie z. B. der Mensch durch die humanitas Mensch ist. Allein die einfache Quiddität subsistiert im Sein, das sie von Gott erhält, weil sie ihren Grund nicht in irgendwelchen Teilen hat. Daher ist es die Quiddität des Engels, wodurch auch das Sein selber, welches neben der Wesenheit ist, subsistiert, und die Quiddität mit dem Sein ist das was ist (et est id quod est), gleichwie die Bewegung es ist, wodurch Etwas als in der Bewegung begriffen bezeichnet wird. Auf diese Weise ist der Engel zusammengesetzt aus dem Sein und dem was ist, oder aus: „quo est und quod est". Darum heifst es im Buche über die Ursachen (propos. 9.), die Intelligenz sei nicht blofs das Sein, wie die erste Ursache, sondern in ihr sei das Sein und die Form, welche ihre Quiddität ist. Und weil Alles, was ein Ding nicht aus sich hat, sondern von einem Andern erhält, in der Möglichkeit oder in der Potenz sich befindet bezüglich dessen, was es erhält, deshalb ist die Quiddität wie die Potenz und ihr erworbenes Sein ist wie der Akt. Folglich ist daselbst eine Zusammensetzung aus Potenz und Akt."

In der Antwort auf den ersten Einwurf sagt der Doctor Angelicus: „Nicht Alles, was im Praedicament der Substanz ist, mufs eine zusammengesetzte Quiddität haben, wohl aber ist



erforderlich die Zusammensetzung a
dem Sein. Denn die Quiddität je
Gattung eingereiht ist, ist nicht das
cenna (in sua Metaphys. tract. 8. cap.

Auf den vierten Einwurf erwide
im Artikel nachgewiesen, daſs der E
aber nicht als Teile der Quiddit
ist von Seite der Quiddität, un
Akt derselben.“ Die 6. Objektion l
indem er sagt: „Die durchwegs einfac
ist, wie die göttliche Wesenheit, von
kann in keiner Weise Subjekt sein.
sistierende Form, die nicht ihr Dasein
Möglichkeit (ratione possibilitatis), die s

Die Ansicht des hl. Thomas in di
Sentenzen ist, wie wir sehen, überaus kl
hat nicht ein von einem Andern erwor
situm)“. „Was ein Ding vermöge seine
konstitutiven Prinzipien hat, das hat es
von einem Andern. „Jede Kreatur hat
erworbenes Sein.“ In allen andern Din
der Wesenheit das Sein, welches der W
(cui esse acquiritur).“ „Im Engel ist es
das Sein selber subsistiert.“ „Dieses Se
neben der Wesenheit.“ „Die Quiddität
was ist.“ „Daher ist der Engel zusa
Sein und dem was ist“, gleichwie die
mäſs der man sagt, daſs Etwas in der B
Ding, das „ein Anderes“ nicht aus sich
Andern empfängt, ist im Verhältnis der P
empfängt. Daher ist die Quiddität selbe
erworbene Dasein derselben ist der Akt.“
Doctor Angelicus ohne gegenteilige Vor
dem ist es durchaus unmöglich, darin für d
schied einen Anhaltspunkt zu finden. Da

der Auslegungskunst nicht hin, will man dem Wortlaute nicht einfach Gewalt anthun und einen neuen Sinn hineinlegen.

P. L. kennt diese Stelle ebenfalls.[1]) In welchem Sinne er sie aber verstanden wissen will, zeigt er durch Sperrdruck an. Er hat sich den Einwurf gemacht: „Gott ist einfach, jede Kreatur zusammengesetzt. Nimmt man zwischen Wesenheit und Existenz nicht einen realen Unterschied an, so bleiben einige Kreaturen, weil sie keine andere Zusammensetzung als diese zulassen, ebenso einfach wie Gott selber.“ Den Obersatz dieser Objektion gibt P. L. zu, den Untersatz bestreitet er. Denn, sagt er: „Jedes Geschöpf, sei es rein geistiger oder gemischter Natur, läfst noch eine vielfache, sowohl physische als logische oder metaphysische Zusammensetzung zu. Jedes Geschöpf ist physisch zusammengesetzt aus dem Subjekte und den Accidenzen, das körperliche auch noch aus Materie und Form; logisch aus der Natur und Hypostase, aus Potenz und Akt. Soweit steht also jedes Geschöpf von Gottes Einfachheit ab! Hierüber äufsert sich der hl. Thomas etc.“ Nun führt der Herr Autor die obengenannte Stelle des Doctor Angelicus an. Durch Sperrdruck hervorgehoben sind die Sätze: „in deren Begriffe das Sein nicht enthalten ist“ — „In deren Begriffe das Sein selber liegt; ja das Sein selber ist deren Natur“ — „Dieses Sein ist nicht von einem Andern“, denn was die Sache durch ihre Quiddität hat, das hat sie aus sich etc. Jedem aufmerksamen Leser drängt sich die Überzeugung auf, dem Herrn Autor sei der virtuelle Unterschied ein für allemal eine ausgemachte Wahrheit. Von diesem Gesichtspunkte aus mufs dann auch jede Sentenz des hl. Thomas erklärt resp. gedeutet werden.

Ob der Unterschied resp. der Abstand Gottes von der Kreatur ohne den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz der Geschöpfe noch hinreichend gewahrt bleibe, werden wir später noch zu erörtern Gelegenheit finden. Hier beschäftigt uns nur die Art und Weise, wie P. L. diese Stelle des englischen Lehrers für seine Ansicht, vom virtuellen Unterschiede,

[1]) Seite 46.



Doctor Angelicus die Existenz überhaupt keinen innern, sondern nur einen äufsern Grund hat, wodurch sie der geschaffenen Wesenheit zukommt.

Auch das Wort: erworbenes Sein (esse acquisitum), welches der englische Lehrer gebraucht, weist auf den realen Unterschied hin. Ein erworbenes Sein ist doch ein Sein, das man durch sich selber nicht hat. Zugleich setzt das Erwerben ein Subjekt voraus, von welchem das Sein erworben wird. Das Erworbene kann folglich nicht real identisch sein mit dem erwerbenden Subjekte. Nun lehrt aber S. Thomas hier an dieser Stelle, das Sein sei erworben (esse acquisitum) und die Wesenheit sei das, was das Sein erwirbt (cui esse acquiritur). Sich selber kann die Wesenheit nicht erwerben, darum mufs es etwas von ihr real Unterschiedenes sein. Dies bestätigen auch die nachfolgenden Worte des hl. Thomas: „und weil jedes Ding das Etwas nicht aus sich hat, sondern von einem Andern empfängt, in der Möglichkeit oder in der Potenz sich befindet rücksichtlich dessen, was es von einem Andern empfängt, deshalb ist die Wesenheit selber wie die Potenz, und ihr erworbenes Sein ist wie der Akt." Leider hat P. L. diese von uns gesperrten Worte aus S. Thomas weggelassen. Der Herr Autor citiert die Stelle des hl. Thomas wörtlich bis zu dem Passus: „des Buches de causis". Dann aber bemerkt er: „und weiter unten endlich schliefst S. Thomas: folglich besteht im Engel eine Zusammensetzung aus Akt und Potenz". Dazwischen liegt eben der von uns citierte Satz.

Wir sind nicht der Überzeugung des P. L., dafs die Erklärung des P. Suarez über die Zusammensetzung aus Potenz und Akt so gut ausgefallen sei. P. Suarez schreibt nämlich: Die Zusammensetzung aus dem Sein und der Wesenheit liegt im Begriffe des geschaffenen Seienden, zufolge des Fundamentes, welches sie im geschaffenen Seienden hat. Dieses Fundament aber ist kein anderes, als weil die Kreatur nicht aus sich selber aktuell existiert, sondern nur ein Sein in der Potenz (esse potentiale) ist, das von einem Andern das Sein erhalten

kann. Daher kommt es, dafs die Wesenheit der Kreatur von uns als etwas Potentiales aufgefafst wird, die Existenz aber als der modus oder Akt, wodurch diese Wesenheit als aktuell Seiendes konstituiert wird."

Die Zusammensetzung aus dem Sein und der Wesenheit soll, nach P. Suarez, im Begriffe des geschaffenen Seienden liegen. Wie kommen wir nun zum Begriffe des geschaffenen Seienden? Auf Grund dessen, dafs die Kreatur nicht aus sich selber aktuell existiert. Diese Erklärung besagt einfach idem per idem. Das Seiende ist geschaffen, weil es nicht aus sich selber existiert, und es existiert nicht aus sich selber, weil es geschaffen ist. Wir gelangen gar nicht zum Begriffe des geschaffenen Seienden aufser auf Grund des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Sein. Denn geschaffen ist jenes Wesen, welches das Sein von einer äufsern Ursache hat. Von einer äufsern Ursache aber kann es das Sein nur haben, weil das Sein nicht in den konstitutiven Prinzipien der Wesenheit enthalten ist. Die Existenz ist demnach „ein Anderes" als die Wesenheit des Geschöpfes. Und weil sie „ein Anderes" ist als die Wesenheit, deshalb mufs sie durch eine äufsere Ursache zur Wesenheit hinzukommen, mit einem Worte, das Wesen mufs geschaffen werden. Der Begriff: geschaffenes Seiende ist also nicht, wie P. Suarez meint, das Fundament für unsere Unterscheidung, sondern er selber setzt vielmehr schon einen andern als Fundament voraus, nämlich den Begriff des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Existenz der Kreatur. Und darum ist die Wesenheit des Geschöpfes für sich betrachtet ein potential Seiendes. Die Bestätigung dieser Wahrheit finden wir im Beweisgange des englischen Lehrers. S. Thomas geht, wie sein Erstlingswerk bezeugt, von der Thatsache aus: Die Existenz der Kreatur ist ein Anderes als deren Wesenheit, d. h. sie ist von der Wesenheit real unterschieden. Nachdem der Heilige diese Thatsache durch Beweise erhärtet hat, stellt er die weitere Frage: Woher ist dann die Existenz? Wo haben wir den Grund für die Existenz zu suchen? Nun erst beweist S. Thomas, dafs dieser Grund ein äufserer sein müsse. Jetzt gewinnen wir erst den Begriff der Schöpfung.

P. Suarez hat, den realen Unterschied leugnend, gar kein Fundament für den Unterschied bloß unserm Verstande nach. Sein Unterschied ist demnach nicht ein virtueller cum fundamento in re, sondern rationis ratiocinantis schlechthin. Denn ist die Existenz real identisch mit der Wesenheit, so hat das Geschöpf erstere aus sich, durch seine konstitutiven Prinzipien. Was aber ein Wesen aus sich hat, das hat es nicht von einem Andern. Es ist also unerschaffen.[1])

11. Avicebron (Avicembron = Jbn Gebiral) war der Ansicht, daß die Engel eine Zusammensetzung aus Materie und Form haben. Denn, meint Avicebron, wären sie Substanzen ohne Materie, so könnte unter ihnen kein Unterschied platzgreifen. Gegen diese Lehre wendet sich der hl. Thomas in einem Opusculum,[2]) indem er schreibt: „Non enim oportet, ut, si substantiae spirituales materia careant, quod ideo non distinguantur. Sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam, inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, poterit esse nisi unum solum, sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim, quod ea, quae sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei, secundum se considerata, est una. Sicut igitur est una secundum considerationem, dum per se consideratur, ita esset una secundum esse, si per se subsisteret vel existeret. Eademque ratio est de genere, per comparationem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse, quod est communissimum. Ipsum igitur per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur, quod praeter ipsum sit aliquid subsistens, quod sit esse tantum. Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocunque, praeter primum, et ipsum esse, tamquam actus, et

[1]) Wir müssen nochmals aufmerksam machen, daß die virtuelle Zusammensetzung auch cum fundamento in re ein Wesen nicht zu einem geschaffenen macht. Denn S. Thomas unterscheidet auch in Gott Wesenheit und Existenz cum fundamento in re. Nichtsdestoweniger ist Gott das unerschaffene Sein. Doch davon später.

[2]) Opusc. 15. de substantiis separatis cap. 8. contr. 4am rationem.

substantia rei, habens esse, tamquam rei potentia receptiva hujus actus, quod est esse.

Potest autem quis dicere, id quod participat esse, secundum se carens est illo, sicut superficies, quae nata est participare colorem, secundum se considerata, est non color et non colorata? Similiter igitur, id quod participat esse, oportet esse non ens. Quod autem est in potentia ens, est participativum ipsius, non autem secundum se est ens? Sequitur ergo quod habeat materiam, quia ipsius esse receptiva est materia, ut supra dictum est. Sic igitur omne, quod est post primum ens, quod est ipsum esse, cum sit participative ens, habet materiam.

Sed considerandum est, quod ea, quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter, secundum quemdam determinatum essendi modum, qui convenit huic generi, vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi, secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscujusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo, secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo. Unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei jam compositae ad esse participatum. Esse enim rei non est neque forma ejus, neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem, secundum se considerata, secundum modum suae essentiae, habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis. Caret vero, secundum se considerata, forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita, in sua essentia considerata, jam habet formam esse, sed participat esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non econverso, nihil prohibet esse aliquam formam, quae recipiat esse in seipsa, non in aliquo

subjecto. Non enim causa dependet ab effectu, sed potius econverso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in seipsa, sicut forma materialis in subjecto. Si igitur per hoc quod dico „non ens" removeatur solum esse in actu, ipsa forma, secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem „non ens" removeat non solum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse, sic materia est non ens, forma vero subsistens, non est „non ens", sed actus, qui est forma participativa ultimi actus, qui est esse. Patet igitur, in quo differt potentia, quae est in substantiis spiritualibus, a potentia, quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utrumque materiam esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit.

Quintae[1]) vero rationis solutio jam ex dictis apparet. Quia enim substantia spiritualis esse participat, non secundum suae communitatis infinitatem, sicut est in primo principio, sed secundum proprium modum suae essentiae, manifestum est, quod esse ejus non est infinitum, sed finitum. Quia tamen ipsa forma non est participata in materia, ex hac parte non finitur per modum, quo finiuntur formae in materia existentes. Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter, scilicet, ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participant secundum proprium modum, quasi superius et inferius finitae existentes. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, in quantum a primo principio participat esse, secundum proprium modum; est autem aliquo modo infinita inferius, in quantum non participatur in subjecto. Primum vero principium, quod est Deus est omnibus modis infinitum."

Wie deutlich und ausführlich erklärt hier der Doctor Angelicus seine Ansicht über das Verhältnis der Wesenheit zum Dasein

[1]) ib. contr. 5am ration.

in den geschaffenen Dingen! Die Engel haben eine Potenz, weil sie nicht das Dasein selber sind, sondern blofs an dem Sein Anteil haben. Aufser dem durch sich selber Subsistierenden (Gott), kann nichts subsistieren, was reines Dasein wäre. Alles Andere hat das Sein. In jedem Geschöpfe ist das Sein der Akt; die Substanz des Dinges aber ist die diesen Akt aufnehmende Potenz. Das aus Materie und Form zusammengesetzte Ding wird des von Gott verliehenen Seins teilhaftig durch die Form, und zwar nach seiner eigenen Art. Daher haben wir in diesen Dingen ein zweifaches Verhältnis ins Auge zu fassen: das der Materie zur Form, und das der schon zusammengesetzten Substanz zu dem Sein, an welchem sie Anteil hat. Weder die Materie noch die Form selber ist das Sein, sondern dieses letztere kommt durch die Form zur Sache hinzu. Die Materie, für sich betrachtet, hat das Sein nur in der Potenz, denn sie entbehrt der Form, durch welche sie an dem aktuellen Sein Anteil hat. Es kann eine Form geben, die das Sein in sich selber, nicht in einem Subjekte aufnimmt. Die für sich subsistierende Form (Engel) hat an dem Sein Anteil in sich selber, wie die materielle Form in einem Subjekte. Wollen wir durch das Wort „Nichtseiendes" blofs das aktuelle Dasein ausschliefsen, so ist die Form, für sich betrachtet, zwar ein Nichtseiendes, aber sie hat Anteil an dem Sein. Schliefsen wir mit jenem Worte nicht blofs das aktuelle Sein aus, sondern auch den Akt oder die Form, durch welche das Ding an dem Sein Anteil hat, dann ist die Materie ein Nichtseiendes; die subsistierende Form aber ist keineswegs ein Nichtseiendes. Die Form dieser Art ist vielmehr ein Akt, nämlich die Form, welche Anteil hat an dem letzten Akt, dem Sein.

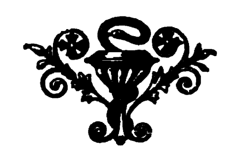
Es ist nicht möglich, noch klarer über eine Wahrheit sich auszusprechen, als es hier vom englischen Meister geschieht. Alle Vorbedingungen, um einen realen Unterschied zu konstituieren, sind gegeben. Die subsistierende Form (Engel) ist nicht reiner Akt, sondern sie ist auch Potenz, und zwar in Bezug auf ihr Dasein, an dem sie teilnimmt. Für sich betrachtet ist sie nicht Potenz, sondern Akt. Nur hinsichtlich des letzten

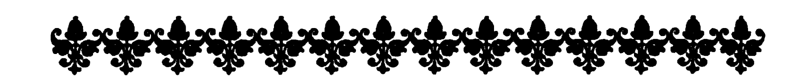
Aktes, des Dasein, ist sie, an sich betrachtet, Potenz. Darum ist in den Formen dieser Akt nur eine Potenz. Die materielle nicht für sich bestehende Form hat ebenfalls nur eine Potenz, nämlich in Rücksicht auf das Dasein. Für sich betrachtet, ihrem Wesen nach, ist sie Akt, aber ein Akt, der an dem letzten, dem Sein, Anteil hat. Sie unterscheidet sich aber von der subsistierenden Form dadurch, daſs letztere das Sein in sich, sie selber hingegen das Sein in einem Subjekte aufnimmt. Die Materie indessen ist zweifache Potenz. Zunächst ist sie in der Potenz zur Form, dann aber auch zum Dasein, welches sie durch die Form erhält. In den aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen ist weder die Materie noch die Form das Dasein. Was ist dann das Dasein? Vielleicht das aus Materie und Form zusammengesetzte Wesen? Nein. Das Dasein ist Etwas, das zu dem aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen hinzukommt. Das Sein ist also ein Drittes, ist der letzte Akt, wodurch Materie und Form zusammen existieren. In den zusammengesetzten Dingen finden sich also drei Realitäten; in den für sich subsistierenden aber deren zwei. Wer die Argumentation des Doctor Angelicus aufmerksam verfolgt, dem kann unmöglich der Gedanke sich aufdrängen, der Heilige habe damit den virtuellen Unterschied im Auge. Daſs S. Thomas zwischen der Materie und Form einen realen Unterschied setzt, unterliegt gar keinem Zweifel. Nun besteht aber, nach dem englischen Lehrer, dasselbe Verhältnis auch zwischen Wesenheit und Existenz, denn es kehrt in der Argumentation immer derselbe Vergleich wieder. Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, daſs S. Thomas vom realen Unterschiede zwischen Materie und Form auf einmal übergehe zu dem virtuellen in dem Verhältnisse zwischen Wesenheit und Dasein. In allen Geschöpfen ist daher das Dasein der Akt, und die Substanz des Dinges ist die diesen Akt aufnehmende Potenz. Es geht nicht an, dabei an die objektive Potenz zu denken, weil der Doctor Angelicus von den Dingen spricht, die sind, die existieren. Namentlich gilt dies von den für sich bestehenden oder subsistierenden Formen; denn, sobald eine Form für sich subsistiert, existiert sie auch zu

gleicher Zeit, weil die Existenz auf die Wesenheit oder Form folgt (consequitur). Damit ist aber dann auch das Abstrakte ausgeschlossen. Unmöglich kann S. Thomas behaupten, die konkrete, weil subsistierende, Form sei in der Potenz zum Dasein, d. h. zum Abstrakten. Und wenn in den zusammengesetzten Wesen weder die Materie, noch die Form, noch beide zusammen das Dasein ausmachen, dieses vielmehr erst zu dem zusammengesetzten Wesen hinzukommt, dann liegt es doch klar auf der Hand, dafs das Wesen und seine Existenz real unterschieden sein müssen.

P. Limbourg scheint dieses Opusculum des englischen Lehrers nicht zu kennen. Wir haben unter seinen Citaten aus S. Thomas vergebens nach dieser Stelle gesucht. In den thomistischen Werken ist sie überall angegeben. Besonders reichhaltig, wenn auch nicht immer ganz genau, doch immerhin sehr empfehlenswert für Jedermann, der bei seinen Arbeiten S. Thomas benutzt, ist die „Tabula aurea" des M. Petrus a Bergomo.[1])

[1]) Die Quaestio aus S. Thomas ist, soviel wir gefunden haben, immer richtig angegeben, der Artikel oder die „Responsio ad" hingegen manchmal ungenau. Indessen führen die Citate dieses Autors stets auf die richtige Spur im hl. Thomas selber und erleichtern so jedem die Mühe des langen Suchens.





STUDIEN
ZUR PHILOSOPHIE DER PATRISTISCHEN ZEIT.

Von

P. OTTO GRILLNBERGER,
KAPITULAR DES STIFTES WILHERING.

Indes XXVI 7 erscheint Kühn auch noch in anderer Beziehung beachtenswert. „Aus dieser Stelle erfahren wir", meint er (a. a. O. S. 35), „wodurch die Dämonen zu ihrer Doppelnatur gelangt sind, nämlich terrenis labibus et cupiditatibus. Diese terrenae labes et cupiditates im Gegensatze zu dem Göttlichen bilden den eigentlichen platonischen Dualismus von Gott und Sinnlichkeit. Die Körperlichkeit — hier zur Irdischkeit erweitert — ist nach Plato der Sitz der Begierden, welche den Leib beflecken und von dem guten und vernünftigen Gott abziehen (Phaed. 80 D, 81B)." Wär's möglich? Uns fehlt der Glaube. Und er wird uns solange fehlen, als Kühn uns die Frage unbeantwortet läfst, wie es bei seiner Annahme möglich sei, dafs sich die Dämonen durch sinnliche Begierden verunreinigten. Die terrenae labes et cupiditates sollen auf der einen Seite körperliche Wesen voraussetzen, auf der anderen Seite aber in geistigen Wesen vorhanden sein und dieselben teilweise zu körperlichen machen. Ist das nicht ungereimt? Und diese Ungereimtheit sollen wir Minucius zumuten können?

Also auch in dem Abschnitte gegen den Verteidiger des Heidentums kein Anhaltspunkt für die Behauptung, dafs Minucius Unchristliches gelehrt. Wie steht es aber mit dem Abschnitte gegen den Ankläger des Christentums (XXVIII — XXXVIII)?

„Auch hier", sagt Kühn (a. a. O. S. 37), „um mit allgemeinem zu beginnen, wird noch immer der intellektuelle Standpunkt eingehalten." Zum gröfsten Teile allerdings. Indes Mi-

nucius forscht von diesem Standpunkte aus nach Wahrheiten, die uns keineswegs durch die Offenbarung allein zugänglich sind. Aber gerät Minucius nicht im einzelnen auf Wege, die ein wahrer Christ nicht betreten darf? Kühn (a. a. O. S. 39 ff.) behauptet es und weist zur Begründung seiner Ansicht zunächst auf XXIX 2 hin: quod religioni nostrae hominem noxium et crucem eius adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum. „Minucius wendet sich sowohl gegen den noxius als gegen den homo. In seiner Begründung geht er vom Gottesbegriff aus. Für einen rechten Gott gehalten werden, d. h. ein rechter Gott sein, noxius non meruit: das kann ein Verbrecher nicht aus Mangel an der nötigen ethischen Beschaffenheit, andererseits terrenus non potuit: das kann auch kein Irdischer wegen der seiner terra anhaftenden Ohnmacht. Da haben wir unseren Begriff der terra u. zw. nach seiner physischen Seite. Die Wahl dieses Wortes ist charakteristisch. Warum sagt Minucius nicht einfach hominem, wie auch Cäcilius" (Kühn a. a. O. S. 39)? Es ist in der Regel etwas Missliches um solche Fragen. Auf diese aber ist die Antwort nicht schwer: Minucius gebraucht deshalb terrenus, um nicht dreimal hintereinander dasselbe Wort anwenden zu müssen. Denn vor und nach terrenus findet sich homo. Warum sagt dann Minucius nicht summo supplicio pro facinore punitum, wie Cäcilius (IX 4), sondern noxium? Kühn wird entgegnen: wegen der Abwechslung im Ausdrucke. Weshalb gibt er aber dann nicht die gleiche Antwort auf die Frage, warum Minucius nicht hominem, sondern terrenum sage? Weshalb gibt er eine gekünstelte, wo die einfache so nahe liegt? Gekünstelt, ja völlig unrichtig ist es doch, wenn er (a. a. O. S. 40) meint: „Minucius sagt deshalb terrenum, weil er eine Reflexion daran knüpft. Christus ist ihm weder Verbrecher noch Mensch, ja nicht einmal terrenus. Er spricht also Christus die terra ab, mit dieser aber terrenum pondus und damit auch corpus humanum! Die positive Antwort wäre: Christus ist seinem Wesen nach spiritus, inmortalis substantia, caelestis levitas, caelestis vigor, also ganz dieselben Vorstellungen, unter denen er sich das göttliche Wesen überhaupt denkt. Wir müssen demnach allerdings zugestehen, dafs er Christus für einen Gott hält, aber wir fragen: ist die Weise, wie er sich diesen Gott denkt, identisch mit den Vorstellungen, welche die Apostel von Christo hatten und noch heute die gläubige Christenheit? Wir meinen, das ist reiner Doketismus."

Hätte doch Kühn etwas näher beachtet, was unmittelbar auf die fragliche Stelle folgt: ne ille miserabilis, cuius in homine mortali spes omnis innititur; totum enim eius auxilium cum extincto homine finitur! Er hätte dann ohne Zweifel gesehen, dafs diese Worte, da sie ja den Satz: longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi posse terrenum begründen sollen, ein klarer Beweis dafür sind, dafs Minucius homo und terrenus in gleicher Bedeutung gebraucht. Christus ist unserem Apologeten kein noxius, aber auch kein homo im Sinne des Cäcilius, nämlich kein homo allein. Das ist aber, wie wir selbst Kühn nicht zu beweisen brauchen, eine echt christliche Anschauung.

Besser als XXIX 2 hat sich Kühn XXXII 1, 2 angesehen. Indes auch über diese Stelle hat er teilweise schief geurteilt. Er sagt nämlich (a. a. O. S. 42): „Minucius geht näher auf das Verhältnis von Gott zu den Menschen ein und nennt letztere Gottes Ebenbild, simulacrum. Das klingt biblisch (vgl. Gen. I 26 f.). Noch mehr aber das Folgende, wo auf eine innerliche Gottesverehrung gedrungen wird: nonne melius in nostro immo consecrandus est pectore? . . . litabilis hostia est bonus animus et pura mens et sincera conscientia. Dies wird erklärt mit: igitur qui innocentiam colit, Deo supplicat, qui iustitiam, Deo libat, qui fraudibus abstinet, propitiat Deum, qui hominem periculo subripit, optimam victimam caedit (XXII 3). Auch in diesen Sätzen glaubt man durchaus christlichen Einflufs zu erkennen, namentlich an ψ L (LI) 18 f. erinnert zu werden. Doch was sollen wir dazu sagen, wenn wir bei Seneca, ja den Stoikern überhaupt auf ganz gleiche Gedanken stofsen? So heifst es bei Seneca (Lactantius, Instit. div. VI 25) wörtlich: vultisne vos Deum cogitare magnum et placidum . . . non immolationibus et sanguine multo colendum . . . sed mente pura, bono honestoque proposito ... non templa illi congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore. Ja bereits vor Seneca und dem Christentume läfst Cicero (De nat. deor. II 28, 71) den Stoiker Balbus aussprechen: cultus deorum est optimus idemque castissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur. So können wir diesen stoischen Einflufs auch im simulacrum erkennen. Minucius fafst dies absolut: jeder Mensch ist Bild Gottes. Er weifs aber nicht, dafs die Ebenbildlichkeit durch

die Sünde verloren gegangen.“ Dafs nun Minucius bei der Besprechung der inneren Gottesverehrung Seneca vor Augen hatte, ist allerdings zuzugeben; dafs er aber inbezug auf die Lehre von der Ebenbildlichkeit der Menschen mit Gott unter stoischem Einflusse stand, ist in Abrede zu stellen. Minucius' simulacrum Dei soll gleichbedeutend sein mit Epiktets ἀπόσπασμα θεοῦ und Marc Aurels μέρος θεοῦ (Kühn a. a. O. S. 43)! Das Bild Gottes gleichbedeutend mit einem Teil Gottes! So etwas kann nur glauben, wer sich einmal in der sonderbaren Vorstellung festgerannt hat, Minucius sei stoischer Pantheist. Aber unser Apologet stellt den Menschen absolut als Gottes Ebenbild hin. Ganz wohl. Aber das ist ebenso christlich als seine Lehre von der inneren Gottesverehrung. Lesen wir doch im 1. Briefe des hl. Paulus an die Korinther (X 17): vir . . . imago et gloria Dei est und im Briefe des hl. Jacobus (III 9): homines . . . ad similitudinem Dei facti sunt.

Etwas Unchristliches können wir auch in der soeben angeführten Stelle XXXIII 3 nicht erblicken. Kühn (a. a. O. S. 41) bemerkt zu derselben: „Obiger bonus animus, jene pura mens und sincera conscientia (XXII 2) werden hier durch die vier Tugenden: Unschuld (Unschädlichkeit), Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und sogar Hilfsbereitschaft (Menschenliebe?) erläutert und die ganze religio, der eben jener bonus animus etc. eignen soll, mit der iustitia identifiziert. Damit aber wird die Religion zur Moral, werden die Pflichten gegen Gott zu Pflichten gegen die Menschen, welche beide sich zusammenfassen in die eine Forderung der Gerechtigkeit. Auch dieser Gedanke, wonach die Religiösität oder die Frömmigkeit der eine Teil der Gerechtigkeit sei, deren anderer Teil sich auf die Menschen erstrecke, ist echt philosophisch. Es ist die doppelte Gerechtigkeit der Stoiker, welche diese von Plato herübergenommen haben (vgl. Zeller a. a. O. III 1, S. 241).“ Allein wo ist der Beweis, dafs Minucius die religio mit der iustitia identifiziert? Läfst sich nicht vielmehr das Gegenteil begründen? Man lese nur, was Minucius XXXV 4 bemerkt: eos autem merito torqueri, qui Deum nesciunt, ut impios, iniustos, nisi profanus nemo deliberat. Die Gerechtigkeit gegen die Menschen ist es also nicht allein, welche uns den Himmel erschliefst, mithin kann sie auch nicht gleichbedeutend sein mit der Frömmigkeit, wie sie von der religio verlangt wird und die zum ewigen Leben führt. Kühn hat selbst die Schwierigkeit gefühlt, welche diese Stelle seiner Deutung von XXXII 3 entgegensetzt. Allein statt den Widerspruch sich zu gestehen,

sucht er (a. a. O. S. 51) über denselben mit der Bemerkung hinwegzukommen: „Der Satz: sic apud nos religior est ille qui iustior (XXXII 3) erleidet eine Beschränkung, indem eben die Pflichten gegen Gott nicht nur identisch sind mit denen gegen die Menschen, sondern neben letzteren die notitia Dei als eine besondere, ja als erste der Pflichten sich hervorhebt." Indes gerade diese Bemerkung, was ist sie anderes als ein offenes Geständnis des vorhandenen Widerspruches? Minucius hebt allerdings die iustitia besonders hervor, allein dies hat seinen Grund. Es geschieht deshalb, quoniam religio maxime cernitur in iustitia (Wilhelm a. a. O. S. 22). Man sehe nur: Lact. Instit. div. V 19 nostra vera religio et firma est et solida et immutabilis, quia iustitiam docet und VI 25 nulla igitur alia religio est vera, nisi quae virtute ac iustitia constat.

Aber vielleicht gelingt es Kühn, aus XXXII 4 Minucius als Gegner des Christentums zu erweisen. Hören wir! „Es handelt sich um die Unsichtbarkeit Gottes: Deum, quem colimus, nec ostendimus nec videmus. Minucius steigert den Satz, indem er hinzusetzt: immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. Da haben wir das Wesen des christlichen Glaubens, wie es Hebr. XI 1 ausgesprochen ist, eine innere Überzeugung, unabhängig, ja entgegengesetzt aller sinnlichen Wahrnehmung. Wird dieses Prinzip aufgestellt, so wird — muſs man erwarten — obiges Erkenntnisprinzip ratio et sensus notwendig aufgehoben. Minucius thut weder das eine noch das andere. Er mildert die Schroffheit des Satzes mit einem Zwischensatze: quod eum sentire possumus und beweist damit, wie wenig er vom alten Prinzipe lassen, wie wenig er gegen obiges per quae Deum adgnoscimus, sentimus (XVII 2) verstoſsen will. Er geht aber noch weiter. Es folgt nämlich die Begründung des ausgesprochenen Satzes: in operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus, cum tonat, fulgurat, fulminat, cum serenat. Was hat er begründet? Offenbar nicht das credimus quod videre non possumus, sondern vielmehr das credimus quod sentire possumus, nämlich Gott in seiner Kraftäuſserung, womit er sich uns bemerkbar macht. Da aber dieses sentire Deum nur durch obiges sensus et ratio möglich ist, so hat Minucius nicht das christliche Glaubensprinzip, also gerade das Gegenteil nachgewiesen. Der Glaube wird zum Wissen, die innere Überzeugung zur äuſseren Überführung" (Kühn a. a. O.

S. 45). Difficile est satiram non scribere (Juvenal, Sat. I 1, 30). Indes wir wollen uns überwinden und nur folgendes bemerken: nach den Worten immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus sagt unser Apologet: nec mireris, si Deum non vides: vento et flatibus omnia inpelluntur, vibrantur, agitantur, et sub oculis tamen non venit ventus et flatus. in solem adeo, qui videndi omnibus causa est, videre non possumus. radiis acies submovetur, obtutus intuentis hebetatur, et si diutius inspicias, omnis visus extinguitur. quid? ipsum solis artificem, illum luminis fontem, possis sustinere, cum te ab eius fulgoribus avertas, a fulminibus abscondas? Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam, qua vivificaris et loqueris, nec aspicere possis nec tenere? Die ganze Auseinandersetzung hat den Zweck, die Bemerkung des Cäcilius (X 5) zu widerlegen: Deum illum suum ... nec ostendere possunt nec videre. Minucius will also sagen: wir glauben allerdings an einen Gott, den wir nicht sehen können; ja wir glauben gerade deshalb an ihn, weil wir ihn nicht sehen können; denn der wahre Gott ist unsichtbar. Deshalb ist aber unser Glaube nicht unvernünftig; denn wir können Gott aus seinen Werken erkennen. Das ist aber ganz christlich gesprochen. Wir verweisen nur auf Greg. Moral. XXVII 5 omnis homo eo ipso, quod rationalis est, debet ex ratione colligere eum, qui se condidit, Deum esse, quem videlicet iam videre est dominationem illius ratiocinando conspicere. quum vero dictum sit: *omnes homines vident eum* (Job. XXXVI 25), recte subiungitur: *unusquisque intuetur procul.* procul quippe intueri eum est non iam illum per speciem cernere, sed adhuc ex sola operum admiratione ratiocinando conspicere (vgl. auch die S. 113 angeführten Stellen).

Nicht mehr Glauben vermag uns Kühn in dem abzugewinnen, was er zu XXXII 7 bemerkt: unde enim Deus longe est, cum omnia caelestia terrenaque et quae extra istam orbis provinciam sunt, Deo plena sunt? utique non tantum nobis proximus, sed infusus est. Er sagt nämlich (a. a. O. S. 42): „Echt stoisch wird hier Gottes Allgegenwart mit Infusion erklärt. Also wieder die materielle Grundanschauung. Wie sehr diese auch formell der Senecas ähnelt, zeigt Sen. Ep. XLI 1 prope est a te deus, tecum est, intus est.“ Also weil Minucius von Gott infusus gebraucht, darum ist seine An-

schauung von demselben eine materielle. Natürlich! Infusus erinnert ja an diffusus bei Seneca (Cons. ad Helv. VIII 3). Nur schade, dafs letzteres Wort von den Christen unbedenklich von Gottes Allgegenwart gebraucht wurde. So lesen wir beim hl. Augustinus (Ep. LVII [CLXXXVII] 4): in eo ipso, quod Deus dicitur ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi et mens a corporis sensibus avocanda. Sagt ferner nicht selbst ein hl. Cyprian (Quod idola dii non sint IX): (Deus) unus est et ubique diffusus est? Aber omnia Deo plena. Allein auch das zeugt nicht von einer stoisch-materiellen Denkweise. Sagt doch Gregor d. Gr. (Moral. II 12): ipse manet intra omnia, ipse extra omnia. Ähnlich Augustinus (Confess. I 3; De civit. Dei VII 30), Hieronymus (In Is. XVII 66), Hilarius (De Trinit. I 5), Theophilus (Ad Autol. II 249).

Aber gelegentlich der Besprechung von Gottes Allgegenwart soll Minucius wenigstens in anderer Weise mit der christlichen Lehre in Widerspruch geraten. „Eine Betrachtung von Gottes Gröfse war imstande, die Machtvollkommenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens herabzusetzen. Geschah letzteres bezüglich der sinnlichen Wahrnehmung schon vorher, so erleidet jetzt das Erkenntnisprinzip in seinem anderen Teile, dem Denkvermögen, einen Stofs. Minucius vergleicht XXXII 3 Gottes Allgegenwart mit dem überall hinreichenden Strahle der Sonne. Quanto magis, so schliefst er, Deus . . . speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris! Wenn Minucius I 4 die Weisheit, speciell die christliche, lux nennt, hierauf (XVI 5) allen Menschen Weisheit, also einen Teil jener lux immanent sein läfst, hier aber von einer Finsternis, ohne Bild, von der gänzlichen Unzulänglichkeit menschlichen Denkens spricht, so ist dies eine plötzliche Verleugnung des alten Prinzips, wenigstens nach seinem zweiten Bestandteile, der ratio. Es ist dies philosophisch und dogmatisch von Interesse. Gleichwie er nämlich oben in philosophischer Überlegenheit über die heidnische Thorheit den Christen vergafs, so vergifst er jetzt in christlicher Demütigung den Philosophen. Zugleich aber tritt an Stelle des alten Prinzips, der Machtvollkommenheit oder doch Selbständigkeit der Vernunft, ein neues Prinzip, die von aufsen kommende Offenbarung. Ist unsere menschliche Vernunft Finsternis, so kann sie nur des Lichtes von aufsen warten“ (Kühn a. a. O. S. 45 f.). Diese Lehre enthält nun allerdings nach Kühns Meinung nichts Un-

christliches. Dafs aber diese Meinung auf einem Irrtume beruht, haben wir schon bemerkt. Zum Glücke ist jedoch diese Lehre in der fraglichen Stelle nicht ausgesprochen. Minucius verleugnet hier ebensowenig die Vernunft, als er früher die Offenbarung verleugnet hat. Manches kann die menschliche Vernunft ergründen, in manchen Dingen mufs ihr die Offenbarung zuhilfe kommen. Das ist Minucius' Lehre, und so würde ihn auch Kühn verstanden haben, wenn er nur die bekannte Erklärungsregel beachtet hätte, nach welcher ein Schriftsteller so zu interpretieren ist, dafs er, wo möglich, mit sich selbst nicht in Widerspruch gerate. Quasi alteris tenebris ist einfach hyperbolisch zu nehmen. Dafs aber Minucius bei dieser Auffassung den Christen nicht verleugnet, wird niemand in Abrede stellen, der sich die Worte der hl. Schrift vor Augen hält: Paul. Rom. I 19, 20 quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit. invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur und Joann. VI 21 nemo novit Filium nisi Pater: neque Patrem quis novit nisi Filius et, cui voluerit Filius revelare (vgl. auch die S. 113 und 151 angeführten Zeugnisse).

Eine der stärksten Abweichungen vom Christentume erblickt dann Kühn in XXXIII 1 reges statum regni sui per officia ministrorum diversa noverunt: Deo indiciis opus non est: non enim solum in oculis eius, sed in sinu vivimus. Er vergleicht damit Sen. Ep. XCV 47 non quaerit ministros Deus: quidni? ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est und bemerkt dann (a. a. O. S. 43): „Diese minucianische Stelle, so geringfügig sie scheint, ist doch dadurch wichtig, dafs sie eine der stärksten Abweichungen von der üblichen apologetischen Lehre und zwar von der Engellehre enthält. Sowohl Justin wie Athenagoras lassen die Engel an der Regierung der Welt teilnehmen. Nach Athenagoras (Suppl. XXIV) hat Gott die Materie und deren Gebilde ihnen unter einem *ἄρχων τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν* überlassen. Nach Justin (2. Apol. V) aber hat ihnen Gott *τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν* übergeben. Von alledem weifs Minucius nichts. Ihm ist Gott nur der verus et solus (XXVII 7), alles in allem, numen praestantissimae mentis, quo tota natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur (XVII 4), welcher universa, quaecumque sunt, ratione dispensat, virtute consummat (XVIII 5), welcher non universitati

solummodo, sed et partibus consulit (XVIII 3). Das ist seine eigentliche Grundanschauung, die durch die ganze Apologie hindurchgeht und auch an unserer Stelle hervortritt. Man kann da recht deutlich sehen, was an seiner Anschauung Substanz und was Accidenz ist. Es liefse sich nämlich XXVI 7 aus der Existenz gefallener Geister auf die Schöpfung von Engeln und von dieser wieder auf einen Zweck derselben, eine ähnliche Teilnahme am Weltregiment, wie bei Justin, schliefsen. Doch wie ist das mit unserer Stelle, wie mit der ganzen bisherigen Anschauung zu vereinigen?“ Wir denken, gar nicht schwer. Sehen wir uns nur die fragliche Stelle etwas näher an! Sie ist die Widerlegung von Cäcilius' Worten (X 5): ubique praesentem molestum illum (Deum) volunt, inquietum, inpudenter etiam curiosum, siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererrat, cum nec in singulis inservire possit per universa districtus nec universis sufficere in singulis occupatus. Der Sinn ist demnach folgender: die Könige freilich erlangen von dem einzelnen, was in ihrem Reiche vorgeht, nicht vermöge ihrer Wesenheit Kenntnis, wohl aber Gott. Jene brauchen hiezu fremde Hilfe, dieser aber nicht. Das ist aber doch christlich. Oder glaubt etwa Kühn, Athenagoras und Justin seien der Ansicht gewesen, dafs Gott der Engel bedürfe, um zu erfahren, was in der Welt vorgehe? Wo ist also hier die Lehre, dafs die Engel an der Weltregierung teilnehmen, in Abrede gestellt? Aber XVII 4, 7 und XVIII 3, 5. Indes auch an diesen Stellen ist vorbeizukommen, ohne dieselbe für Minucius leugnen zu müssen. Man braucht sich nur zu erinnern an die bei den Kirchenschriftstellern so häufig vorkommende Unterscheidung zwischen Gott als unmittelbarer und Gott als mittelbarer Ursache alles Seienden: Gott ist's in der That, welcher die Welt nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelnen regiert, aber nicht immer unmittelbar, sondern oft mittelbar. Aber „die ganze bisherige Anschauung“ des Minucius. Allein wir haben gesehen, dafs sich Kühn vergebens bemüht, dieselbe als heidnisch-philosophisch zu erweisen.

Als eine Offenbarung heidnischer Geistesrichtung erscheint Kühn fernerhin XXXIV 1—7. „Es ist“, sagt er (a. a. O. S. 47), „vom Weltbrand die Rede. Minucius, statt auf die Klage des Cäcilius einzugehen, dafs durch diese Lehre alle Naturgesetze bedroht würden, entgegnet nur dies: ceterum de incendio mundi aut improvisum ignem cadere aut... non credere vulgaris erroris est. Denn, so fährt er fort,

quis sapientium dubitat, quis ignorat omnia, quae orta sunt, occidere, quae facta sunt, interire? Nachdem er von diesen sapientes die Ansichten der Stoiker, Epikureer und des Plato angeführt hat, schliefst er mit der Rekapitulation: ita, d. h. weil es die Philosophen alle behaupten, nil mirum est, si ista moles ab eo, quo extructa est, destruatur. Diese Lehre ist ihm demnach wesentlich durch die Autorität der Philosophen gewifs. Urplötzlich aber, wie durch einen Einfall, kommt im nächsten Satze die Autorität der Propheten herein, aus deren Weissagungen jene die Wahrheit erborgt und entstellt haben: animadvertitis philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia consecuti, sed quod illi de divinis praedictionibus profetarum umbram interpolatae veritatis imitati sunt. Mit diesem Satze macht Minucius seine ganze vorausgehende Argumentation zu nichte. Zugleich aber ist das ein bewufster Gegensatz zur Philosophie überhaupt. Er wirft die Waffen der Vernunft weg und greift zu den Waffen der Offenbarung." Man könnte sich versucht fühlen, dem gegenüber auf Baehrens (z. St.) hinzuweisen: verba *animadvertitis ... imitati sint* Tertulliano digniora quam Minucio, qui eandem sententiam iam suo more expressit, ut emblema lectoris christiani seclusi. Wir thun es jedoch nicht. Die Sache ist ja ganz einfach: Minucius beruft sich hier allerdings auf die Philosophen, aber nicht wegen der insita natura sapientia, sondern wegen ihrer Abhängigkeit von der heil. Schrift. Und das nicht ohne Grund. Die Lehre vom Weltbrande ist nämlich durchaus nicht so selbstverständlich, dafs Minucius glauben mufste, man könne ohne Offenbarung zu derselben gelangen. Und hätte er dieses auch geglaubt, stand es ihm nicht frei, statt des Vernunftbeweises den Offenbarungsbeweis anzuwenden, ohne sich in bewufsten Gegensatz zur Philosophie zu stellen? Danach ist auch klar, was von nachstehender Bemerkung zu halten ist: „Indes ob auch im nächsten Satze noch diese prophetische Autorität der philosophischen überstellt wird, so fällt es ihm nicht im entferntesten ein, auch nur ein Wort des vorher Gesagten zurückzunehmen, erklärt es vielmehr darauf ausdrücklich für sein propositum, darzustellen, etiam in hoc sapientes vestros in aliquem modum nobiscum consonare, d. h. also, sich auf jene interpolata veritas weiter zu berufen" (Kühn a. a. O. S. 48). Und wenn dann Kühn (a. a. O. S. 48) behauptet: „Minucius fährt im folgenden ruhig fort, mit der Vernunft statt mit der Offenbarung zu operieren. Er hebt die alten Waffen

wieder auf. Er weiſs mit den neuen nichts anzuwenden“, so möchten wir doch fragen, ob es auf dasselbe hinauskomme, eine Waffe deshalb nicht anzuwenden, weil man sie nicht zu gebrauchen versteht, und sie deshalb wegzulegen, weil man sie nicht mehr für notwendig hält. Früher ist die Waffe der Vernunft nicht ausreichend gewesen, und deswegen hat Minucius zur Waffe der Offenbarung gegriffen. Nun ist das anders. Hominem a Deo, ut primum potuisse fingi, ita posse denuo reformari, das und Ähnliches kann man auch ohne Offenbarung erkennen, und deswegen hebt er die alte Waffe der Vernunft, die er ja mit besonderer Vorliebe gebraucht, wieder auf. Hätte er aber die Waffen auch ohne Grund gewechselt, so wäre damit noch immer nicht bewiesen, daſs er mit der Offenbarung nichts anzufangen wisse. Es stünde ja sonst traurig um die Freiheit eines Schriftstellers. Allein, entgegnet Kühn (a. a. O. S. 48), hätte sich Minucius auf den Offenbarungsbeweis ebenso gut verstanden, als auf den Vernunftbeweis, dann hätte er sicherlich von jenem weiteren Gebrauch gemacht; denn die Argumentation für die Lehre vom Weltbrande fällt, eben weil er fast nur mit der Vernunft operiert, ziemlich kärglich aus. Indes Minucius ist es ja nicht darum zu thun, diese Lehre so zu begründen, wie es von einem Dogmatiker zu verlangen ist, sondern nur darum, den Vorwurf des Cäcilius (XI 1) zurückzuweisen: quid? quod toto orbi et ipsi mundo cum sideribus suis minantur incendium, ruinam moliuntur, quasi aut naturae divinis legibus constitutus aeternus ordo turbetur aut rupto elementorum omnium foedere et caelesti conpage divisa moles ista, qua continetur et cingitur, subruatur. Für diesen Zweck reicht aber vollkommen aus, was er vorbringt.

Hätte Kühn überhaupt das Ziel, das Minucius im einzelnen verfolgt, besser im Auge behalten, dann würde er (a. a. O. S. 48) auch die Bemerkung: „Dieselbe oberflächliche Argumentation widmet er der Auferstehungslehre (XXXIV 10)“ unterdrückt und so die eigene Oberflächlichkeit nicht aufgedeckt haben. Denn eine solche ist es doch, wenn er (a. a. O. S. 48) sagt: „Wie dort der Anfang der Welt ihr Ende wahrscheinlich machte, so hier auch ihren zweiten Anfang, ihre Neubildung“, also Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit mit einander verwechselt. Denn nur von jener ist die Rede: ceterum quis tam stultus est, ut audeat repugnare, hominem a Deo, ut primum potuisse fingi, ita posse denuo reformari?

Was sagt dann Kühn weiterhin von Minucius' Auferstehungslehre? „Unter der Vorstellung der Neubildung erscheint bei Minucius die Auferstehung in beiden Reden (vgl. XI 2 u. 8). Er denkt sie sich sicher nach dem Weltbrand; denn dann erst kann von einem perpes oder sempiterna poena die Rede sein (vgl. XI 5 und 2). Bis zum Welbrand bewahrt Gott als custos elementorum den in seine Urbestandteile aufgelösten Leib des Menschen auf (vergl. auch reservatur XI 10). Hierauf beginnt die Neubildung des Menschen. Diese Anschauung führt uns auffallend nahe an die stoische Lehre von der *παλιγγενεσία* oder *ἀποκατάστασις,* wonach das Urwesen den Stoff, den es als seinen Leib von sich abgesondert hat, allmählig wieder in sich aufzehrt, um dann nach einem allgemeinen Weltbrand, *ἐκπύρωσις,* die Welt von neuem zu bilden" (a. a. O. S. 48). Auffallend nahe an die stoische Lehre? Kühn mufs es ja wissen. Andere werden freilich anders urteilen. Worin aber alle übereinstimmen werden, das ist die Behauptung, dafs uns Minucius' Anschauung viel näher an die Lehre Tatians (Ad Graec. VI) führt: *κἂν πῦρ ἐξαφανίσῃ μου τὸ σαρκίον, ἐξατμισθεῖσαν τὴν ὕλην ὁ κόσμος κεχώρηκεν· κἂν ἐν ποταμοῖς, κἂν ἐν θαλάτταις ἐκδαπανηθῶ, κἂν ὑπὸ θηρίων διασπασθῶ, ταμείοις ἐναπόκειμαι πλουσίου δεσπότου, καὶ ὁ μὲν πτωχὸς καὶ ἄθεος οὐκ οἶδε τὰ ἀποκείμενα, θεὸς δὲ ὁ βασιλεύων, ὅτε βούλεται, τὴν ὁρατὴν αὐτῷ μόνην ὑπόστασιν ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον.* Ja ist nicht sogar in formeller Beziehung eine grofse Ähnlichkeit vorhanden? Man sehe nur: corpus omne sive arescit in pulverem sive in umorem solvitur vel in cinerem comprimitur vel in nidorem tenuatur, subducitur nobis, sed Deo elementorum custodi reservatur (XXXIV 10). Ob freilich eine directe Abhängigkeit zwischen Tatian und Minucius anzunehmen sei, ist eine andere Frage. Wilhelm (a. a. O. S. 68) verneint sie. Wir wollen hier auf dieselbe nicht näher eingehen, sondern nur noch bemerken: similiter ac Tatianus et Minucius haud pauci scriptores ecclesiastici de resurrectione verba fecerunt: Just. 1. Apol. XIX; Athenag. De resurr. mort. III, IV, VIII, X; Theophil. Ad Autol. I 8; Ps.-Just. De resurr. V; atque vere ait Schwenkius certe multo saepius ab apologetis christianis hanc rem tractatam esse, quam nos litteris acceperimus (Wilhelm a. a. O. S. 68).

„Indes", sagt Kühn (a. a. O. S. 49) fernerhin, „es wird auch schwer, nach dem, was er vom Tode bis zur Auferstehung sagt, einer materialistischen Auffassung seiner Lehre zu entgehen.

Nach XXVI 2 zeigt sich der Apologet gegenüber dem Trichotomiker Tatian als Dichotomiker (spiritus et corpus), teilt andererseits die allgemeine apologetische Lehre von der *ἀνάστασις τῆς σαρκός*, der Auferstehung des alten Leibes. Er selbst erklärt sich gegen die Isolierung des Geistes vom Körper sowie ein Übergehen desselben in andere Körper, womit er sich demnach für die schon genannte dritte Möglichkeit des Fortlebens entscheidet. Die Frage nach dem Wie dieser Möglichkeit freilich läfst er offen. Wie nämlich verhält sich der Geist, nach XXVI 11 inmortalis substantia, caelestis levitas, zu dem nur in seinen Elementen noch lebenden Leib? Ist er überhaupt noch von den Elementen verschieden? Hat sich doch wohl gar der Leib in die Geistessubstanz aufgelöst? Oder ruht auch diese neben den Urstoffen im Schofse des göttlichen custos elementorum? — Das sind Fragen, die nicht beantwortet sind, deren Antwort aber nach aller Voraussicht wohl nicht ohne stoisch-materialistischen Charakter ausfallen würde." Allein Kühn ist im Irrtume. Er hat sich den Weg zur Wahrheit durch die unrichtige Auffassung von XXVI 12 und XXXIV 6 verlegt. Über erstere Stelle haben wir uns mit ihm schon auseinandergesetzt; über letztere aber sei bemerkt, dafs sich aus derselben allerdings folgern lasse, Minucius habe sich gegen das Übergehen der Seele in andere Körper ausgesprochen, nicht aber, er sei gegen die Trennung derselben vom Leibe gewesen. Wir zweifeln nicht, dafs uns hierin Kühn selbst zustimmen wird, falls er die Stelle nur etwas näher betrachtet. Minucius sagt nämlich: sic etiam condicionem renascendi sapientium clariores, Pythagoras primus et praecipuus Plato, corrupta et dimidiata fide tradiderunt: nam corporibus dissolutis solas animas volunt et perpetuo manere et in alia nova corpora saepius commeare. addunt istis et illa ad retorquendam veritatem, in pecudes, aves, beluas hominum animas redire. Die Philosophen lehren also zunächst die Trennung der Seele vom Leibe, dann die Unsterblichkeit der Seele allein, endlich die Seelenwanderung. Diese Lehre soll nun Wahres und Falsches enthalten. Was soll aber wahr, was falsch sein? Für wahr hält Minucius ohne Zweifel, dafs die Seele unsterblich sei, für falsch, dafs sie in neue Körper wandere. Aber wie denkt er von der Trennung der Seele vom Leibe? Aus der Stelle selbst ergibt sich nichts Gewisses, und wenn Kühn sagt, in derselben spreche sich Minucius gegen die Isolierung des Geistes vom Körper

aus, so können wir mit demselben Rechte das Gegenteil behaupten.

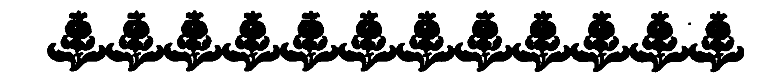
Heidnisch gefärbt erscheint uns auch XXXIV 11 nicht: vide adeo, quam in solatium nostri resurrectionem futuram omnis natura medidetur. sol demergit et nascitur, astra labuntur et redeunt, semina nonnisi corrupta reviviscunt: ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno, occultant virorem ariditate mentita. Kühn (a. a. O. S. 49) wird hierdurch erinnert „an die stoische Teleologie, wonach alles für den Menschen geschaffen ist, indem sie auch den Trost der allgemeinen Naturauferstehung in diese Zweckbeziehung der Schöpfung auf den Menschen aufgenommen sein läfst". Indes wir werden hierdurch auch erinnert an Theophil. Ad Autol. I 13 *εἰ γὰρ βούλει, κατανόησον τὴν τῶν καιρῶν καὶ ἡμερῶν καὶ νυκτῶν τελευτήν, πῶς καὶ αὐτὰ τελευτᾷ καὶ ἀνίσταται. τί δὲ καὶ οὐχί, ἡ τῶν σπερμάτων καὶ καρπῶν γινομένη ἐξανάστασις, καὶ τοῦτο εἰς τὴν χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων; — εἰ γὰρ τύχοι εἰπεῖν, κόκκος σίτου ἢ τῶν λοιπῶν σπερμάτων, ἐπὰν βληθῇ εἰς τὴ γῆν, πρῶτον ἀποθνήσκει καὶ λύεται, εἶτα ἐγείρεται καὶ γίνεται στάχυς. — ἡ δὲ τῶν δένδρων καὶ ἀκροδρύων φύσις, πῶς οὐχὶ κατὰ πρόσταγμα θεοῦ ἐξ ἀφανοῦς καὶ ἀοράτου κατὰ καιροὺς προφέρουσιν τοὺς καρπούς; ἔτι μὴν ἐνίοτε λαὶ στρουθίον ἢ τῶν λοιπῶν πετεινῶν, καταπιὸν σπέρμα μηλέας ἢ συκῆς ἤ τινος ἑτέρου, ἦλθεν ἐπί τινα λόφον πετρώδη ἢ τάφον καὶ ἀφώδευσεν, κἀκεῖνο δραξάμενον ἀνέφυ δένδρον, τό ποτε καταποθὲν καὶ διὰ τοσαύτης θερμασίας διελθόν.* Und wie Theophilus, lehren auch Clemens von Rom (Ad Cor. I 24), Tertullian (Apol. XLVIII; De resurr. XII), Ambrosius (Hexaem. III 8; De exc. fratr. sui Sat. II 54), Athenagoras (De resurr. XI), Theodoret (De provid. or. IX), Chrysostomus (In II ep. Paul. ad Cor. XV hom. IV). Ob freilich hier Minucius direct aus Theophilus geschöpft, ist eine Frage, die sich nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung nicht ohne weiteres bejahen läfst (vgl. Wilhelm a. a. O. S. 71). Indes mag die endgiltige Lösung derselben ausfallen, wie immer: genug, dafs Minucius hier christlich denkt.

Heidnisch-philosophische Münze unter christlichem Gepräge soll auch in der Lehre vom göttlichen Gerichte sich finden. „Minucius", sagt Kühn (a. a. O. S. 50), „verweilt mit besonderem Interesse bei der Schilderung der Gerichtsstrafen. Es ist interessant, wie er sich dieselben vorstellt: illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit. sicut ignes fulminum corpora tangunt nec absumunt, sicut

ignes Aetnaei montis et Vesuvi montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur: ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur. Woher weifs er das so genau? Aus der Schrift gewifs nicht. Ein Blick aber auf Vergil, Aen. VI 559—637 und Homer, Od. XI 558—600 läfst uns die Quelle erkennen. Es ist die alte heidnische Vorstellung von der Ewigkeit göttlicher Strafen, nach der einem Tityon die aufgefressene Leber stets wieder nachwuchs, nach der einem Sisyphus der tückische Marmor immer wieder entrolite, vor dem lechzenden Tantalus das Wasser eiligst verlief oder den Danaiden das Fafs sich nimmer füllen wollte. Nach diesen Vorstellungen denkt er sich auch die Strafwürdigen im ewigen Feuer des christlichen Gerichtes: die angebrannten Teile des Körpers wachsen wieder nach und das Feuer erhält so immer neue Nahrung. Es ist dies also wieder eine subiektive Reflexion, die durch heidnische Anschauungsweise veranlafst wurde". Eine subiektive Reflexion? Gewifs. Veranlafst durch heidnische Anschauungsweise? Das ist weniger gewifs. Man bedenke nur, dafs Lactantius über die Gerichtsstrafen ähnlich, wie Minucius, denkt, sich aber hiebei in bewufsten Gegensatz zu Homer, Vergil und deren Nachfolgern stellt (Instit. div. VII 21): divinus ignis una eademque vi atque potentia et cremabit impios et recreabit: et quantum e corporibus absumet, tantum reponet ac sibi ipse aeternum pabulum subministrabit, quod poetae in vulturem Tityi transtulerunt. ita sine ullo revirescentium corporum detrimento aduret tantum ac sensu doloris afficiet (vergl. A. Zingerle, De scriptorum latinorum locis, qui ad poenarum apud inferos descriptionem spectant, Kl. philolog. Abh., Innsbruck 1871—1887, III, S. 64). So bemerkt auch der heil. Augustinus einerseits (De rectitudine cath. conversationis 789): gehennae ignis sic consumit, ut semper reservet, andererseits (De Genes. XII 33) aber: viderint, quemadmodum poetica figmenta interpretentur (vergl. Zingerle a. a. O. S. 63, 64). Und zugegeben auch, Minucius' Erklärung der Gerichtsstrafen habe ihre Quelle im Homer und Vergil, so ist sie doch keineswegs unchristlich. Das erhellt schon aus den angeführten Stellen des Lactantius und Augustinus, wird aber noch deutlicher, wenn wir Tertull. Apol. XXVIII, Cypr. Ad Demetr. XXIV, Hieronym. In Dan. III 503, Paulin. Ep. ad Sever. IX 62, Ambros. In ep. Paul. ad Thess. II, Greg. v. Naz. In Jul. or. I 291 ins Auge fassen.

„Dogmatisch wichtig", bemerkt dann Kühn (a. a. O. S. 50), „ist die Frage, wer bestraft wird. Minucius antwortet darauf ausdrücklich im folgenden: ei qui Deum nesciunt (XXXV 4) und fügt als Erläuterung hinzu: cum parentem omnium et dominum non minoris sceleris sit ignorare quam laedere. Eine Vergleichung mit XVII 3 ignorare nec fas nec licet etc. zeigt uns, dafs wir es hier mit dem alten stoischen Grundsatz der Benutzung natürlicher Anlage zu thun haben, speziell der Forderung, mit den gottgegebenen, zur Gotteserkenntnis bestimmten Naturanlagen Gott wirklich auch zu erkennen." Allein ist dieser Grundsatz nicht auch christlich? Doch wir haben diese Frage schon beantwortet. Hören wir also Kühn weiter: „Diese Forderung ist hier zur höchsten Pflicht erhoben, deren Verletzung als ein Sacrilegium auch die höchste Strafe nach sich zieht. Daher geht Minucius zu dem Satze fort: inperitia Dei sufficit ad poenam. Die notwendige Konsequenz dieses Satzes wäre nun: notitia Dei sufficit ad veniam" (a. a. O. S. 50). Keineswegs. Hat denn Kühn nie gelernt — indes hier ist nicht der Ort, in der elementaren Logik Unterricht zu erteilen. Es sei deshalb nur bemerkt, dafs der Satz: imperitia Dei sufficit ad poenam echt christlich ist. Schreibt doch Paulus (Hebr. XI 6): sine fide impossibibile est placere Deo. credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit.





DIE LEHRE VON DER SEELE ALS WESENSFORM.

BETRACHTET VOM GESICHTSPUNKTE DER KUNST UND ÄSTHETIK.

Von

Prof. Dr. X. Pfeifer.

(Schlufs.)

Wir müssen jetzt zur Betrachtung der produktiven Formfunktion der Menschenseele und ihrer Beziehung zur konstitutiven Formfunktion übergehen.

Bei der Produktion eines Kunstwerkes kommen auf Seiten des Künstlers als aktive Faktoren dreierlei einander subordinierte Potenzen in Betracht: an erster und oberster Stelle die Intelligenz, dieser zunächst untergeordnet die Phantasie; diesen beiden wieder untergeordnet sind jene körperlichen Organe, welche in Thätigkeit gesetzt werden müssen, wenn das innerlich konzipierte Kunstwerk in die äufsere Erscheinung treten soll. Selbst bei Gesang und Poesie, wobei die äufsere Vermittlung auf das geringste Mafs reduziert ist, müssen wenigstens die Sprach- und Stimmorgane in Funktion treten. Die von der Seele durch Vermittlung der Intelligenz und Phantasie ausgehenden Bildungen schreiten aber, wenn wir auf das rezeptive Substrat derselben schauen, in drei konzentrischen Kreisen von innen nach aufsen fort, denn das rezeptive Substrat jener Bildungen ist in erster

Linie die Einbildungskraft selbst und deren Organ, das Gehirn, weil die Phantasie produktiv und rezeptiv zugleich sich verhält; in zweiter Linie verhält sich nicht bloſs das Gehirn, sondern der Leib überhaupt als bildsames Substrat zu den von der Intelligenz und Phantasie ausgehenden Aktionen und die in diesem Substrate entstehenden Formationen bilden den zweiten Kreis. Endlich überschreitet die produktive Formthätigkeit der Menschenseele auch die Grenzen des eigenen Körpers und erzeugt durch Vermittlung bestimmter Organe des Körpers Formen in den zur Auſsenwelt gehörigen Stoffen. Dies ist der dritte und äuſserste Kreis der von der Seele ausgehenden Formbildungen. In jedem dieser drei Kreise werden die von der Seele erzeugten Formen von einer Materie aufgenommen: im ersten Kreise von der Materie des Gehirnes, im zweiten von der Materie des beseelten Leibes überhaupt, im dritten von der Materie der äuſsern Körperwelt. Wir haben nun diese drei Kreise und die darin vorkommenden Bildungen näher im einzelnen zu betrachten.

Bei jener innern formschaffenden Thätigkeit, deren Effekt zunächst in der Einbildungskraft und deren Organ, dem Gehirne, beschlossen bleibt, haben wir wieder drei Faktoren: Intelligenz, Einbildungskraft und Gehirn in Betracht zu ziehen.

Hinsichtlich des Verhältnisses der Intelligenz und ihrer Funktion zur Einbildungskraft ist vor allem ein Lehrsatz der theologischen Summa des hl. Thomas (I. q. 84 a. 7.) von Wichtigkeit. Der betreffende Satz besagt, daſs die menschliche Intelligenz infolge der Verbindung mit einem sterblichen Leibe und so lange diese Vereinigung dauert, die intellektuellen Akte nur vollziehen könne im Hinblick auf sinnliche Erkenntnisbilder (convertendo se ad phantasmata). Von den Beweisgründen, welche Thomas für diese Thesis beibringt, ist für uns besonders folgender bedeutsam. In der Beweisführung wird nämlich hervorgehoben, jeder könne in sich selbst die Erfahrung machen, daſs er, wenn er etwas intellektuell erkennen will, irgend welche sinnliche Vorstellungen hervorrufe, um in diesen das, was er erkennen will, gleichsam schauen zu können. Daher komme es auch, daſs

wir, wenn wir einem andern eine intellektuelle Erkenntnis beibringen wollen, demselben konkrete Beispiele geben, damit er aus diesen sinnliche Vorstellungen zur Vermittlung der intelligibeln Erkenntnis sich bilden könne. Dasselbe, was der hl. Thomas in der soeben angeführten Stelle lehrt, sagt mit etwas andern Worten auch ein neuerer Schriftsteller, Kittlitz,[4]) indem er schreibt: „Durch die Thatsache, dafs alle Gedanken sich nur aus vorhergehenden Anschauungen bilden können, wird uns auch das Bedürfnis der sinnbildlichen Vorstellungen erklärt, welche wir uns immer von geistigen Dingen machen müssen. — Wir müssen uns bei der Beschäftigung mit geistigen Dingen stets mehr oder weniger nahe liegender Gleichnisse bedienen."

In jener Lehre des hl. Thomas sind für unsern Zweck zwei Punkte von Wichtigkeit, nämlich erstens die von Thomas behauptete Notwendigkeit der sinnlichen Vorstellungen zum Behuf der intellektuellen Erkenntnis, sodann der vom hl. Lehrer angegebene Grund jener Notwendigkeit, als welcher die Vereinigung des intellektiven Prinzipes mit dem Leibe bezeichnet ist. Ich werde zuerst den ersten dieser zwei Punkte durch möglichst instruktive Beispiele, gröfstenteils aus dem Gebiete der Kunst und Ästhetik, beleuchten und näher begründen.

Da der hl. Thomas zur Begründung seines Satzes zunächst auf die Vorgänge beim Erkennen verweist, will ich den ersten Beleg aus der exaktesten aller Wissenschaften, aus der Mathematik, entnehmen, jedoch so, dafs hiebei auch schon das ästhetische Moment mit hereinspielt.

In dem früher schon einmal (Heft I, S. 37) erwähnten Vortrage von Dr. Hauck kommt ein Passus vor, worin in sehr anziehender Weise die ästhetischen Genüsse des Mathematikers geschildert sind. Der Passus lautet: „Wenn es wahr ist, dafs das Wesen des reinen ästhetischen Wohlgefallens darin begründet ist, dafs innere Ideale des Geistes ihre verklärenden und belebenden Strahlen auf die tote Form des Angeschauten werfen — schwelgt dann der Mathematiker nicht beständig im reichsten Genusse reinster ästhetischer Freuden? Wo kommt das Prinzip

der Belebung der Form durch den Inhalt reiner zum Ausdruck, als in der Formelsymbolik der Mathematik?

Dem Mathematiker ist jeder Buchstabe ein Symbol, jede Formel der Ausdruck einer Idee. Seiner Formeln künstliche Gefüge zeigen ihm, wie in melodisch reichem Fluſs des Reizes Linien sich winden; wie der Kurven Netze sich verschlingen; wie der Flächen Wölbungen sich dehnen; und der leere Raum belebt sich ihm zu einer Welt voll Schönheit und Entzücken. —

Und wenn dann seine Symbole sich zu schön gegliederten Komplexen gruppieren, zwischen denen er unerwartete Beziehungen und Verbindungen wahrnimmt, so sieht er in diesen Verbindungen den Abglanz der erhabenen Gesetzlichkeit und Harmonie, welche allwaltend das Universum durchdringt.

So hebt er sich an der Hand seiner Formelsymbolik auf den Schwingen der Phantasie empor — bis zu jenen Höhen, wo ihn die überirdische Gewalt jenes stillen sanften Sausens erfaſst, indem sich seiner ahnenden Seele die Nähe des Weltgeistes offenbart — zu jenen Höhen, wo der strahlende Schein der Erkenntnis der göttlichen Weltordnung erquickend in sein Herz fällt, wo er — die Bethätigungen der ewigen allwirkenden Kräfte und Gesetze erkennt, die von des Schöpfers Hand als formbildende und lebengebende Prinzipien in die tote Materie gelegt worden sind.“

Die soeben angeführte Stelle ist für unser Thema insofern von Bedeutung, als sie die Bedingtheit der intellektuellen Erkenntnis von der sinnlichen Vorstellung und das Zusammenwirken dreier Potenzen: des äuſsern Sinnes, der Einbildungskraft und der Intelligenz auf dem mathematischen Gebiete erkennen läſst. Bei der Auffassung einer algebraischen Formel, wie z. B. der Mittelpunktsgleichung einer Ellipse $\left(\frac{y^2}{b^2} + \frac{x^2}{a^2} = 1\right)$ treten alle drei vorhin genannten Potenzen in Funktion; der äuſsere Sinn erfaſst die sichtbaren Zeichen; die Intelligenz erfaſst die Bedeutung der Zeichen und durch diese den allgemeinen Begriff, das allgemeine Wesen einer Ellipse; die Phantasie endlich bildet sich die schematische Vorstellung von der Gestalt einer Ellipse; sie geht vielleicht

auch noch weiter und erschwingt sich zur Vorstellung der elliptischen Bahnen der Himmelskörper. Deswegen sagt Hauck, „der Mathematiker sehe im schlichten Kleide seiner Buchstabensymbole jetzt die in geometrisch strammer Ordnung gelagerten Massenatome — jetzt die gewaltigen Welten, die in stolzer Majestät ihre sichern Bahnen durch das Weltall wandeln." Allerdings ist dabei das, was dem äufsern Sinn geboten wird, auf ein Minimum reduziert, denn die algebraische Formel erfüllt ihren Zweck um so besser, je einfacher sie ist. Diese Formel ist auch an sich betrachtet absolut ohne sinnlichen Reiz, weshalb Hauck dieselbe mit Recht ein schlichtes Kleid nennt. Aber eines haben diese sinnlich reizlosen Formeln mit den sinnlich reizenden Formen des Schönen gemein, dafs nämlich in beiderlei Arten sinnlicher Form die Intelligenz etwas Übersinnliches erfafst. Anders als beim Mathematiker ist das Verhältnis zwischen Intelligenz und Einbildungskraft beim Künstler. Der Unterschied läfst sich etwa in dieser Weise ausdrücken: beim Mathematiker steht die Einbildungskraft ganz unter dem Kommando der Intelligenz; sie ist blofs Hilfsmittel und Dienerin der Intelligenz. Beim Künstler tritt die Phantasie mit mehr Selbständigkeit und Spontaneität auf; sie tritt in Thätigkeit, ohne von der Intelligenz dazu kommandiert zu sein; doch mufs das Spiel und das Produzieren der Phantasie von den durch die Intelligenz erfafsten Ideen und Zielen geleitet und geregelt werden. Ich will das soeben Gesagte durch eine Stelle aus einem Briefe, der in der Allg. Musikalischen Zeitung (Jahrgang 17, 1815 No. 34) veröffentlicht und als ein Schreiben Mozarts bezeichnet ist, illustrieren. Zwar ist zu bemerken, dafs Jahn in seiner Biographie Mozarts[5]) behauptet, jener Brief sei in der vorliegenden Gestalt erfunden. Der Brief macht jedoch durch die Originalität der Ausdrucksweise so sehr den Eindruck der Echtheit und nicht der Erfindung, dafs ich an der Richtigkeit der Behauptung Jahns zweifle, und selbst wenn er Recht haben sollte, so ist wenigstens in der Stelle, die ich anführen werde, das Walten der musikalischen Phantasie beim Komponieren in psychologisch interessanter Weise geschildert.

Nach der Darstellung des Briefes, wie er in der bezeichneten Zeitung publiziert ist, war Mozart von einem Baron, an welchen der Brief gerichtet ist, gefragt worden, wie er es beim Komponieren mache. In der Antwort auf diese Frage ist nun gesagt: „Wenn ich recht für mich bin und guter Dinge, etwa auf Reisen im Wagen, oder nach guter Mahlzeit beim Spazieren und in der Nacht, wenn ich nicht schlafen kann, da kommen mir die Gedanken stromweis und am besten. Woher und wie, das weiſs ich nicht. Die mir nun gefallen, die behalte ich im Kopfe und summe sie wohl auch vor mich hin, wie mir Andere wenigstens gesagt haben. — Das erhitzt mir nun die Seele, wenn ich nämlich nicht gestört werde; da wird es immer gröſser und ich breite es immer weiter aus und das Ding wird im Kopfe wahrlich fast fertig, wenn es auch lang ist, so daſs ich's hernach mit einem Blick, gleichsam wie ein schönes Bild im Geiste übersehe und es auch gar nicht nach einander, wie es hernach kommen muſs, in der Einbildung höre, sondern wie gleich alles zusammen. Das ist nun ein Schmaus. Alles das Finden und Machen geht in mir wie in einem schönstarken Traume vor: aber das Überhören, so alles zusammen, ist doch das beste." Diese Schilderung des innern musikalischen Schaffens halte ich auch deswegen im wesentlichen für echt, weil mir ein schon verstorbener Freund, der ein groſser Liebhaber der Musik und selbst auch Musiker war, von sich selbst etwas ähnliches erzählt hat, wie er oft bei einsamen Fahrten im Eisenbahncoupée mit musikalischen Phantasieen sich unterhalten habe.

Übrigens sagt Jahn (l. c. IV 108), obwohl er die Echtheit jenes Briefes bezweifelt, selbst von Mozart: „Seine reiche und leicht erregbare Erfindungskraft wurde von dem feinsten Formensinn unterstützt. — Dazu kam die Gabe, unabhängig und gleichsam abgeschieden von der Auſsenwelt im Innern zu schaffen und bis ins feinste Detail auszubilden, das so Gebildete nicht bloſs in jedem Augenblick klar anzuschauen und vollständig zu überblicken, sondern mit einem bewundernswürdigen Gedächtnis festzuhalten, um es, sobald er wollte, auch äuſserlich zu fixieren." Zu dem, was in der angeführten Stelle über das gleichzeitige

Überschauen und Hören vieler zu einer Komposition gehöriger Töne gesagt ist, kann ich noch ein Analogon aus den Produktionen des Kopfrechners Dase, welche ich selbst mit angesehen, beibringen. Bei einer solchen Produktion waren zwei grofse Schultafeln aneinander gestofsen worden. Während Dase den Tafeln den Rücken bot, wurden von einem der Herren, die als Zuschauer gekommen waren, durch jene beiden Tafeln hindurch zwei Reihen von Ziffern angeschrieben. Nachdem dies geschehen und Dase davon in Kenntnis gesetzt war, wendete er sich um, schaute höchstens einige Sekunden lang die Zifferreihen an, kehrte dann den Tafeln wieder den Rücken zu und erklärte sich bereit, im Kopfe jede Operation, die man verlange, mit jenen Zifferreihen auszuführen. Nachdem mehrere Additionen und Subtraktionen von Dase im Kopfe, von einem andern Herrn an der Tafel ausgeführt und beide Tafeln von oben bis unten mit Ziffern gefüllt waren, konnte Dase mit unfehlbarer Sicherheit alle Ziffern der Reihe nach vorwärts und rückwärts hersagen und auch angeben, wie oft und an welchen Stellen jede Ziffer vorkomme. Er erklärte auch ausdrücklich, dafs ihm alle Ziffern, so, wie wenn er sie auf der Tafel sähe, gegenwärtig seien.

Wenn nun jener Kopfrechner so viele Ziffern auf einmal in der Einbildungskraft überschauen und damit operieren konnte, so ist es auch gar nicht unglaublich, dafs ein so genialer Komponist, wie Mozart war, in seiner Phantasie viele Töne und deren Verhältnisse auf einmal überschauen und so, wie es die betreffende Komposition forderte, ordnen konnte. Wie Dase im Kopfe mit Ziffern operierte, so der Komponist mit Tönen. Die von Thomas behauptete Abhängigkeit der intellektuellen Thätigkeit von sinnlichen Vorstellungen zeigte sich aber bei Dase darin, dafs die Rechnungsoperation und deren Richtigkeit von der vollständigen und ganz genauen Vorstellung der Ziffern, womit er rechnen mufste, bedingt war.[6])

Unter den schönen Künsten ist ohne Zweifel die Poesie diejenige, in deren Produktionen das Ineinandergreifen von Intelligenz und Einbildungskraft am klarsten hervortritt und die Genialität und Eigenart eines Dichters hängt wesentlich von

der Stärke sowie auch vom Gleichgewichtsverhältnisse jener zwei Faktoren ab. Jean Paul gebraucht einmal ein treffendes Gleichnis zur Veranschaulichung des Verhältnisses jener zwei psychischen Mächte, indem er, von Herder sprechend sagt, es hätten bei diesem die Lenkfedern (pennae rectrices) nicht in einem ganz richtigen Verhältnisse zu den Schwungfedern (remiges) gestanden.[7]) Eben dies gilt vielleicht noch mehr von Jean Paul selbst. Das vom hl. Thomas hervorgehobene Bedürfnis der menschlichen Intelligenz, auf sinnliche Vorstellungen sich zu stützen, gibt sich in der Poesie hauptsächlich in zwei Erscheinungsformen zu erkennen. Oft nämlich ist irgend eine sinnliche Erscheinung oder Erregung für den Dichter der erste Anstofs und Ausgangspunkt seiner Konzeption, wobei er dann vom Sinnlichen aus zu den höhern Regionen des Übersinnlichen sich erhebt. Bisweilen aber — jedoch seltener — ist eine rein intellektuelle Idee oder Erkenntnis das Motiv, wovon der Dichter bei seiner Konzeption ausgeht, aber in diesem letzteren Falle mufs die Einbildungskraft aus dem Reichtum ihrer Bilder den Stoff darbieten und die von der Intelligenz erfafste Idee oder Wahrheit in ein anschauliches und zugleich wohlgefälliges Gewand kleiden. Man kann den ersteren Verlauf der poetischen Produktion den aufsteigenden, den letzteren den absteigenden nennen. Ein klassisches Beispiel des ersteren ist Schillers Lied von der Glocke. Von dem letzteren Gange will ich ein Beispiel, welches nicht zu lang ist, hieher setzen, nämlich ein Gedicht von Geibel über den Schmerz, welches den Titel führt „der segnende Gast".

Auch der Schmerz ist Gottes Bote; ernster Mahnung heil'ge Worte
Bringt er uns und öffnet leise tiefgeheimer Weisheit Pforte.

Aber unser irrend Auge, vielgetrübt vom Staub der Mängel,
Nicht erkennt es in der dunkeln Schattentracht sogleich den Engel.

Dafs sein bittrer Kelch uns fromme, ach, es dünkt uns eitles Wähnen
Und das eigene Heil mifsachtend, grüfsen wir's mit heifsen Thränen.

Erst wenn scheidend der Verhüllte wiederum sich von uns wendet
Sehn wir plötzlich überm Haupt ihm eine Glorie, die uns blendet.

Durch die dunkeln Schleier brechen Silberflügel, klar geteilet
Und die Seele ahnt es schauernd, welch ein Gast bei ihr geweilet.

Dieses Gedicht bestätigt vollkommen die Wahrheit des Dichterwortes: Schöner in der Dichtung Krystall die Wahrheit sich spiegelt.[8]) Wenn man den Inhalt des soeben angeführten Gedichtes auf die einfachste Form bringt, so ist es die Wahrheit, dafs auch das Leiden von Gott komme und dem Menschen heilsam sei. Doch diese allerdings wichtige Wahrheit ist in jener nackten Form nicht poetisch, nicht ästhetisch schön. Aber des Dichters Phantasie hat die intellektuell erkannte Wahrheit in ein reizend schönes Gewand gekleidet. Wenn wir an einer frühern Stelle die Funktion, welche die dichterische Phantasie in manchen Fällen übt, mit der Wirkung des Mikroskopes verglichen haben, so begegnen wir hier einer andersartigen Funktion derselben Potenz, welche letztere dem Geschäfte des Bekleidungskünstlers analog ist, denn wie dieser die Menschengestalt durch Bekleidung verschönert, so thut dies der Dichter mit den menschlichen Gedanken und Gefühlen. Diese Analogie hat sogar eine metaphysische Grundlage, denn das Bedürfnis des Menschen, seinen Leib zu kleiden und durch Kleidung zu schmücken einerseits und sein anderes Bedürfnis, die nackte Wahrheit in sinnliche Bilder einzukleiden und dadurch ebenfalls zu verschönern, entspringen beide — wenn wir auf den metaphysisch-psychologischen Grund zurückgehen — aus der Vereinigung einer vernünftigen Seele mit einem Leibe. Weder der reine Geist noch das vernunftlose Tier hat ein Bedürfnis nach einer künstlichen Bekleidung, die zugleich Schmuck ist; nur der aus vernünftiger Seele und Leib bestehende Mensch hat dies Bedürfnis und zugleich die Fähigkeit, demselben zu genügen. Dieselbe Vereinigung einer vernünftigen Seele mit einem sinnbegabten Leibe ist aber auch der Grund, weshalb der Mensch überhaupt, und der poetisch angelegte ganz besonders, das Bedürfnis und zugleich auch die Fähigkeit hat, seine Gedanken durch poetische Darstellung in ein sinnlich schönes Gewand zu kleiden. Was sie als intellektuelle Seele erkennt, will sie als eine mit dem Leibe vereinigte Seele in einem sinnlichen Gewande schauen.

Sehr treffend bemerkt Scherner,[9]) indem er den Menschen und Affen unter dem Gesichtspunkt der Bekleidung einander

gegenüberstellt, die begeistigte Seinssubstanz des Menschen sei so angelegt, dafs sie den Drang besitzt, sich mit Gewändern zu schützen und zugleich zum Ausdrucke der geistigen Qualität sich zu schmücken. Weil der Mensch in sich den nötigen Fond habe, um sich eine künstliche Kleidung zu schaffen, darum sei er von Natur aus nackt. Dem Tiere dagegen, welches in seiner psychisch zu niedrig angelegten Natur den Trieb und die Fähigkeit zur Herstellung eines künstlichen Kleides und Schmuckes nicht besitzt, sei eben deshalb eine aus der Organisation selbst hervorwachsende Bekleidung gegeben.

Wo der hl. Thomas den Beweis führt[10]), dafs eine geistige Substanz unbeschadet ihrer Geistigkeit mit einem Körper als Wesensform vereinigt sein könne und im Menschen thatsächlich vereinigt sei, da fügt er die Bemerkung bei, dafs gerade durch diese Vereinigung eines Geistes mit einem Leibe im Menschen eine bewundernswürdige Verknüpfung und Stetigkeit im Universum hergestellt sei, denn durch die menschliche Seele, welche die unterste Stufe in der Ordnung der intellektuellen Substanzen einnehme, sei die unterste Stufe der intellektuellen Welt mit dem vollkommensten Gebilde der Körperwelt zur Einheit verbunden. Wir haben schon früher auf die ästhetische Bedeutung des Prinzips der Kontinuität hingewiesen; hier nun tritt uns die metaphysische und kosmologische Bedeutung desselben Prinzips entgegen und wir sehen, dafs der Mensch selbst gerade durch die Art und Weise, wie seine Seele mit dem Leibe vereinigt ist, der Repräsentant des metaphysischen und kosmologischen Kontinuitätsprinzipes ist. — Es ist bereits bemerkt worden, dafs bei jenen innern Bildungen, welche innerhalb der Einbildungskraft vor sich gehen, aufser der Intelligenz und Phantasie auch das Gehirn als Organ und Substrat funktioniere. Die peripatetische Philosophie lehrt zwar, dafs bei den intellektiven Akten weder das Gehirn noch irgend ein anderes Organ als Vollzugsorgan funktionieren könne, dafs aber alle sensitiven Akte, sowohl der äufsern als innern Sinne, organisch vermittelte Akte seien. Ferner werden als Organe der innern Sinnesakte, ins-

besondere jener der Phantasie, ausdrücklich gewisse Partieen des Gehirnes bezeichnet.

Was das Verhältnis zwischen Seele und Organ bei den sinnlichen Akten betrifft, so bekämpft St. Thomas die Auffassung, wonach der sinnliche Erkenntnisakt eine Funktion der Seele allein und folglich die Funktion des Organes blofs eine Vorbedingung dazu wäre. Diese Auffassung des sinnlichen Aktes ist mit der Lehre, dafs die Seele Wesensform des Leibes sei, unvereinbar. Wenn die Seele Wesensform des Leibes ist, mufs sie mit den leiblichen Organen ein einheitliches Aktionsprinzip bilden, so dafs ein und derselbe unteilbare Akt ebenso sehr Funktion der Seele als des Organes ist.

Unter den oben besprochenen Leistungen der Phantasie dürfte namentlich das, was von Dases Kopfrechnen erzählt worden ist, die soeben kurz dargelegte Lehre vom Verhältnis der Seele zum Gehirn bestätigen. Vergegenwärtigen wir uns einmal den Moment und Hergang, wie Dase mehrere lange Reihen von Ziffern in einem Augenblicke seiner Einbildungskraft fest einprägte. In diesem Momente war in Dase einerseits der entschiedenste Wille und die gespannteste Aufmerksamkeit, die Zahlen fest einzuprägen, thätig, andrerseits müssen wir auch eine möglichst grofse Rezeptivität der Gehirnsubstanz zur Aufnahme der Zahlvorstellungen annehmen. Die wirkliche Einprägung zweier langen Zifferreihen erfolgte aber so blitzschnell, dafs wir sagen müssen, die Einprägung war mit einem Schlage ein Akt der Seele und des Gehirnes zumal.

Übrigens können wir, was das Verhältnis der Seele zum Gehirn bei sinnlichen Akten betrifft, auf die Artikel von Pesch in Bd. VI der Laacher Stimmen, wo diese Frage sehr gründlich diskutiert ist, verweisen.

Beim Beginne unserer Auseinandersetzung der produktiven Formfunktion der Menschenseele wurden drei Kreise und Substrate, in welchen die Formbildungen der Seele sich ausprägen, unterschieden. Von jenen drei Kreisen haben wir bis jetzt fast ausschliefslich den ersten, nämlich die Formbildungen innerhalb der Phantasie und in dem Organe derselben, dem Gehirne, in Betracht

gezogen. Die produktive Formthätigkeit der Seele bleibt aber nicht in jenem Kreise beschlossen, und der nächst weitere Kreis und zugleich das weitere Substrat, worauf jene Formthätigkeit der Seele einwirkt, ist der ganze mit der Seele verbundene Leib.

Wir wollen nun sehen, inwiefern die Seele auf den mit ihr verbundenen Leib eine formgebende Einwirkung ausüben kann und wirklich übt. Allerdings kann die Menschenseele die anatomische, von Natur gegebene, Gestalt ihres Leibes nicht ändern, aber sie übt dennoch einen ästhetisch gestaltenden Einfluſs teils auf den ganzen Leib, teils auch auf einzelne Glieder aus.

Schiller unterscheidet in seiner bekannten Schrift über Anmut und Würde eine von der Natur gegebene und eine vom Subjekt hervorgebrachte menschliche Schönheit und bezeichnet die letztere als Anmut. Er sagt: „Die Anmut ist nichts anderes, als der schöne Ausdruck der Seele in den willkürlichen Bewegungen. Wo Anmut stattfindet, da ist die Seele das bewegende Prinzip. Anmut ist eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern vom Subjekte selbst hervorgebracht ist."

Was Schiller Anmut nennt, hat der Anatom Henle[11]) als Grazie bezeichnet und hebt in einem Vortrage über das Wesen der Grazie ein Moment hervor, welches Schiller noch nicht genügend beachtet hat, daſs nämlich die Grazie, sofern sie in willkürlichen Bewegungen sich offenbart, bedingt sei von der vollkommnen Herrschaft des Geistes über den eigenen Leib und einem so ökonomischen Kräfteaufwand, wobei nicht mehr Kraft aufgeboten und nicht mehr Bewegung ausgeführt wird, als der jeweilige Zweck es fordert. Hiebei macht der genannte Anatom eine sehr treffende Bemerkung über das Verhältnis der Kunst zu der Herrschaft des Geistes über den eigenen Leib. „Die Befriedigung, die alle Kunstgattungen gewähren, das Geringste was sie leisten, ist, daſs sie Zeugnis geben von der Herrschaft des Geistes über die Materie. Und wie könnte sich diese Herrschaft unmittelbarer, glänzender bewähren als durch die Virtuosität, womit unser eigener Geist unsere eigene Materie lenkt? Welch ein Umweg ist die Arbeit, durch die der Bildhauer dem Marmor Leben einhaucht, verglichen mit der Nerventhätigkeit,

durch welche die Seele ihre Intentionen in den Formen des eigenen Körpers ausprägt!"

Wir sehen, dafs sowohl der Dichter als der Anatom in der körperlichen Erscheinung des Menschen eine Schönheit, die zu der von Natur gegebenen hinzukommt und aus dem Einflufs der Seele auf den Leib ihren Ursprung hat, anerkennen. Es ist jedoch in den erwähnten Schriften von Henle und Schiller etwas unbeachtet gelassen, was noch hervorgehoben werden mufs. Die zwei genannten Autoren haben nämlich blofs jene zur angeborenen Schönheit der Menschengestalt noch hinzukommende, welche von körperlichen Bewegungen bedingt ist, hervorgehoben. Es kann aber die Menschengestalt, namentlich das Angesicht, nicht blofs durch Bewegungen, sondern auch durch andere Ursachen, eine Schönheit, die ihr nicht schon von Natur aus zukommt, erhalten. Solche Ursachen sind: ein tugendhaftes Leben, geistige Arbeit, Begeisterung für erhabene Dinge, namentlich für Gott und Religion. Im II. Buche der Makkabäer cap. 57 ist der edle Greis Eleazar, wie er in den Martyrtod geht, geschildert und dabei ausdrücklich gesagt, dafs er schön gewesen von Ansehen, obwohl er ein Greis von 90 Jahren war, und in der Apostelgeschichte ist vom hl. Stephanus gesagt: „Alle, die da safsen im Hohen Rate, sahen sein Angesicht wie das Angesicht eines Engels." In beiden Fällen war die geschilderte Schönheit keine physische, sondern eine psychische, resp. geistige.

Aus dem Gesagten folgt, dafs für die Menschenseele der eigene Leib das nächste Substrat ist, auf welches sie ästhetisch formend, resp. verschönernd und gleichsam verklärend wirkt. Hiezu kommt aber noch eine andere Beziehung des Leibes zu der ästhetisch gestaltenden Thätigkeit der Seele, nämlich die instrumentale, denn der Leib ist ja durch seine Organe auch das nächste und notwendigste Instrument, wodurch die Menschenseele auf äufsere Naturstoffe ästhetisch gestaltend wirkt.

Diese instrumentale Funktion des Leibes bildet den Übergang von dem zweiten Kreise der von der Seele ausgehenden Formationen zum dritten, welcher letztere die von der Seele in äufsern Stoffen erzeugten Formen umfafst.

Wo der hl. Thomas (Sa. th. I. q. 76. a. 1) den Satz behandelt, dafs die Menschenseele mit dem Leibe als Wesensform vereinigt sei, stellt er in der Begründung zugleich einen andern Satz auf, welcher für den jetzt zu besprechenden Punkt unserer Abhandlung von gröfster Wichtigkeit ist, weil darin der metaphysische Erklärungsgrund der Thatsache liegt, dafs der Mensch auf die Stoffwelt aufser ihm durch Kunst und Technik einen Einflufs ausübt, welcher über alles das, was wir bei andern Naturwesen, etwa bei Tieren finden, soweit hinausgeht, dafs der Mensch schon dadurch als ein einzigartiges und über die gesamte irdische Natur erhabenes Wesen dasteht.

Nachdem Thomas bewiesen hat, dafs die Seele Wesensform des Leibes sei, will er zeigen, dafs durch diese innige Verbindung der Seele mit dem Leibe die Würde und Selbständigkeit der ersteren keineswegs gefährdet sei. Zu diesem Zwecke sagt er: „Es ist zu beachten, dafs, je edler eine Wesensform ist, dieselbe um so mehr die körperliche Materie beherrscht und um so weniger in dieselbe versenkt ist, infolgedessen sie dann auch durch ihre Kraft oder Operation über die Materie sich erhebt.“ Nun aber sei die menschliche Seele unter jenen Wesensformen, welche mit Materie sich verbinden, die höchste. Eine von Thomas selbst noch hervorgehobene Folge jener Dignität der Menschenseele ist, dafs derselben im intellektuellen Erkennen eine Funktion, die durch kein körperliches Organ vollzogen wird, sondern rein geistig ist, zukomme. Es ist aber in der von Thomas hervorgehobenen Dignität der Menschenseele noch etwas anderes begründet, nämlich die Fähigkeit und der Trieb des Menschen zur Kunst und zur Gestaltung der äufsern Stoffwelt durch die Kunst. Je erhabener nämlich eine Seele oder Wesensform ist, um so weniger geht ihre ganze Funktion in der Information und Belebung des eigenen Leibes auf, und folglich ist dann ein um so gröfserer Überschufs von Kraft für andere Funktionen, folglich auch für die Kunst, vorhanden. Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkte die Stufenleiter der belebten Wesen auf Erden, von den Pflanzen bis hinauf zu den Menschen, so findet man jenen Satz des hl. Thomas vollkommen bestätigt. Bei den Pflanzen

geht die Funktion der Wesensform noch ganz in der Ausgestaltung und Erhaltung des Pflanzenkörpers selbst und in der Fortpflanzung auf. Von einer Einwirkung auf die Aufsenwelt, welche der menschlichen Kunst analog wäre, zeigt sich noch keine Spur. Hiemit soll jedoch nicht gesagt sein, dafs jener Wesensform, welche nach peripatetischer Lehre auch dem Organismus der Pflanzen immanent ist, in gar keiner Weise eine ästhetische Funktion zukomme. Denn die Schönheit der Pflanzengebilde, insbesondere der Blumen, ist nach peripatetischer Auffassung eine aus dem innersten Wesen der Pflanze, und folglich aus der Wesensform ausstrahlende Erscheinung. Aber die Schönheit einer Pflanze oder Blume ist eine unbewufste und notwendige Manifestation der pflanzlichen Wesensform und haftet am Pflanzenkörper selbst. Über den eigenen Körper hinaus reicht das ästhetische Wirken der vegetabilischen Wesensform noch nicht.

Auch von der Tierwelt gilt noch wesentlich dasselbe, wie von der Pflanzenwelt. Es stimmt nämlich die Tierwelt mit der Pflanzenwelt darin überein, dafs auch in der Tierwelt die immanente Wesensform dem Organismus bei vielen Gattungen und Arten eine hohe Schönheit zu geben pflegt. Dies ist namentlich bei vielen Vogelarten; Fischen, Käfern und Schmetterlingen der Fall. Bezüglich der letztern hat schon vor vielen Jahren Altum[12]) eine sehr treffende, hieher gehörige Bemerkung gemacht: „Wir können fragen, welche Stellung und Aufgabe die Schmetterlinge im Haushalte der Natur einnehmen; zu welchem Zwecke sie der Schöpfer erschaffen habe. Fast möchte man es wagen, auf diese Frage mit jenem Jünglinge zu antworten: Er hat sie erschaffen, um sie als Zierde in seinen Kasten zu stecken, wenn wir unter dem Kasten des lieben Gottes die ganze Erde verstehen wollen; sie sollen hier Parade machen, der Schöpfer will seine Erde durch sie verschönern. Er will seine Pflanzenwelt mit diesen lebendigen Blumen dekorieren. Und wirklich geben sie durch ihre Schönheit und Lebhaftigkeit der Landschaft einen eigenen Reiz.“ Hiemit übereinstimmend vergleicht Wasman[13]) die ästhetisch-ideale Bedeutung der Schmetterlinge mit jener der Blumen. „Wie die buntfarbigen Blüten die ruhende Deko-

ration des grünen Untergrundes darstellen, so sind die Tagfalter gleichsam die bewegten und lebendigen Dekorateure der grünen Fluren und Felder.“ Während die zwei soeben genannten Autoren die Schönheit der Blumen und Insekten vom Gesichtspunkt des idealen Zweckes aus aufgefafst haben, ist von Scherner der Gegenpol des Zweckes, nämlich der immanente metaphysische Grund jener Naturschönheiten hervorgehoben worden. Derselbe sagt nämlich[14]): „Wo ist jene liebliche Wollust des Verschmelzes der Pflanzenblüte; wo jene gleichsam übermütige Formenkoketterie der Pflanzenwelt, Insektenwelt und der verschiedensten Tierarten, wie z. B. beim Paradiesvogel, Kolibri u. s. w. anders, als aus einem Seinsprinzip begreiflich, das zum plastischen Bilden, zum Malen und Schönformen durch Gestalt und Farbe seine ureigene Natur besitzt!“

Wir sehen hieraus, dafs es in der Pflanzenwelt und Tierwelt eine äufsere ästhetische Erscheinung und ein damit korrespondierendes immanentes, ästhetisch wirkendes Prinzip gebe. Jedoch über den pflanzlichen und tierischen Körper hinaus erstreckt sich die ästhetische Formkraft dieser Organismen nicht, obwohl wir bei einigen Tierklassen allerdings eine Formthätigkeit finden, wodurch äufsere, vom tierischen Körper getrennte Stoffgebilde erzeugt werden, wie z. B. die Nester der Vögel, die Zellen und Waben der Bienen; die Netze der Spinnen. Aber diese Gebilde dienen ausschliefslich dem Zwecke der Erhaltung des Individuums und der Fortpflanzung. Sie sind ästhetisch indifferent und ein ästhetischer Sinn oder Trieb des Tieres läfst sich in jenen Bildungen nicht erkennen.[15])

Das ästhetische Wirken der Wesensform des Tieres geht wie jenes der Pflanze in dem eigenen Körper auf, weil die Seele des Tieres noch zu sehr in die Materie versenkt ist, als dafs sie über den eigenen Körper hinaus ästhetisch gestaltend sich bethätigen könnte.

Wenn wir nun von der Tierwelt zum Menschen und dessen Werken übergehen, so finden wir die vollkommenste Bestätigung des Satzes des hl. Thomas: „Quanto nobilior forma, tanto magis dominatur materiae corporali“, denn die Menschenseele übt über

die körperliche Materie eine Macht und Herrschaft, wie sie keinem andern irdischen Wesen zukommt, aus. Halten wir eine kurze Umschau über den Umfang, die Universalität jener Macht. Der Satz des hl. Thomas, angewendet auf die Menschenseele, gilt sowohl von jener körperlichen Materie, die mit der Seele als Leib vereinigt ist, als auch von der aufser dem Leibe befindlichen. Der Adel der Menschenseele zeigt sich in der Beherrschung der Materie des eigenen Leibes, und diese Beherrschung ist noch eine zweifache, eine physische und eine moralische. Die physische Beherrschung des eigenen Körpers zeigt sich am glänzendsten in den gymnastischen Künsten, die moralische Beherrschung des Leibes findet ihre vollkommenste Offenbarung in der christlichen Askese und Heiligkeit, wo die Wahrheit des Satzes: „Je edler die Seele, um so mehr beherrscht sie die Materie", recht evident hervortritt.

Die Macht der Menschenseele über die Materie erstreckt sich aber durch Vermittlung des Leibes auch auf die Materie aufser dem eigenen Leibe, und zwar universell, wenigstens was die Stoffarten betrifft, denn keine Stoffart ist dem gestaltenden Einflufs der Seele entzogen; allen drückt sie ihr Siegel auf. Den leichtesten und bildsamsten Stoff, das elastische Element der Luft, formt die Seele durch die Stimm- und Sprachorgane des Leibes zu Worten und Tönen, und erzeugt so Sprache und Gesang, wobei sie aufser den natürlichen Organen des Leibes noch kein anderes Instrument bedarf. Aber auch die härtesten und sprödesten Stoffe weifs der Mensch durch die von ihm erfundenen Instrumente und durch die in seinen Dienst genommenen Naturkräfte zu bewältigen und ihnen die beabsichtigte Form zu geben; weder der härteste Stein, noch Eisen und Stahl können seiner gestaltenden Macht sich entziehen.

Übrigens gilt dies nicht blofs von den leblosen Stoffen, sondern auch von den lebenden Wesen auf Erden, den Pflanzen und Tieren. Nicht blofs die Stoffe, woraus Pflanzen und Tiere bestehen, oder welche sie produzieren, verwendet der Mensch zu seinen Werken und Zwecken; auch der lebendigen Pflanze und dem lebendigen Tiere weifs er durch Züchtung eine neue

Gestalt zu geben, und beim Tiere übt er durch die Dressur auch auf die Verrichtungen einen sehr mächtigen, umgestaltenden Einfluſs.

Betrachtet man die von der menschlichen Kunst in äuſsern Stoffen geschaffenen Formen rücksichtlich ihres Verhältnisses zu den in der Natur schon gegebenen Formen, so kann man zunächst zwei groſse Hauptkategorieen von Kunstformen unterscheiden, erstens nämlich solche Kunstformen, in welchen Naturformen möglichst getreu nachgebildet, also reproduziert sind. Diese Formenkategorie umfaſst alle die zahllosen, zu Unterrichtszwecken hergestellten Abbildungen von Naturobjekten, wie z. B. von Pflanzen und Tieren. In diesen bloſs reproduzierenden Kunstformen bekundet die Menschenseele ihr übergreifendes Verhältnis zu den andern Naturwesen insofern, als sie den ganzen Reichtum der Gestalten, worin die Wesensformen der Naturdinge zur äuſsern Erscheinung kommen, rekapituliert und ordnet. Aber die Menschenseele schafft nicht bloſs Nachbildung dessen, was in der Natur an Gebilden vorliegt, sie schafft auch Gebilde, die in der Natur kein Vorbild haben oder doch in irgend einer Hinsicht vom Vorbilde sich wesentlich unterscheiden. Dies ist der Fall in den Werken der schönen Künste und auch der Technik. Das transcendierende Verhalten der Bildungsmacht der Menschenseele zur Natur tritt in der letztern Formenkategorie noch entschiedener als in der erstern hervor.

Wir müssen jetzt noch auf das Verhältnis dieser produktiven Formfunktion der Seele zur konstitutiven einen Blick thun. Beide Formfunktionen haben das gemein, daſs die Seele die Materie zu einer höhern Seinsweise, als derselben ohne die Seele zukäme, zu einer Art Teilnahme an der Seinsweise der Seele selbst erhebt. Infolge jener Funktion, welche die Seele als Wesensform im Verhältnis zur Materie des eigenen Leibes hat, ist diese zur Teilnahme an den Lebensfunktionen der Seele selbst erhoben. Durch jene andere Formfunktion der Seele, welche wir als produktive bezeichnet haben, wird der geformte äuſsere Stoff zwar nicht zu einer realen Teilnahme am Leben der Seele erhoben, aber der Stoff wird dadurch wenigstens zum Offen-

barungsmedium des Lebens der Seele, er nimmt durch die von der Seele ihm eingeprägte Form ideell am Leben der Seele teil. Dies drückt sich auch in den Redeweisen über Kunst aus. In einer bereits oben angeführten Stelle von Henle ist vom Bildhauer gesagt, dafs er dem Marmor Leben einhauche. Siebeck,[16]) in einer Schrift über das Wesen der ästhetischen Anschauung, fordert vom Kunstwerk, dafs es ein Wiederschein der Persönlichkeit sein und den Schein der Beseelung erwecken solle. In der lyrischen Poesie kommt das Streben nach Beseelung vorzugsweise darin zum Ausdruck, dafs der Dichter auch das Seelenlose gerne als beseelt darstellt, wie wenn z. B. in einem Gedichte von der aufgeregten See gesagt ist:

Sie hat den ganzen Tag getobt
Als wie in Zorn und Pein,
Nun bettet sich und glättet sich
Die See und schlummert ein.

Mit Rücksicht auf diese Tendenz der Kunst, in das Kunstwerk den Schein der Beseelung oder doch eine seelische Stimmung zu legen, kann man sagen, dafs die Menschenseele, welche als Wesensform blofs den eigenen Leib beseelt, als produktives Prinzip der Kunstformen ihre Funktion der Beseelung in andrer Weise auch auf die Aufsenwelt ausdehnt.[17])

Der hl. Thomas sagt bei Vergleichung der Menschenseele mit andern irdischen Wesensformen: Anima humana est ultima (i. e. suprema) in nobilitate formarum. Wir glauben durch diese Abhandlung einen Beitrag zur Illustration dieses Satzes geliefert zu haben und schliefsen mit einem Gedichte (von Möller), welches den vorhin angeführten Satz des hl. Thomas in poetischer Form ausspricht.

Der Mensch.

Wie hat der Herr den Menschen geschmückt,
Gebaut, gerüstet mit Wundermacht!
Das Antlitz zum Himmel hinauf gerückt,
Im Auge das Feuer angefacht!
Da geht er hin und der feste Gang
Zeigt den Herrscher der ganzen Erde an;
Den Mund thut er auf und der Rede Klang
Wird mit keiner Kehle ihm nachgethan.

Er blickt umher ins Farbenspiel
Und durchmustert die bunte, geschmückte Welt;
Es sucht sich sein Auge weit oben sein Ziel
Und zählet die Wunder am Himmelszelt.
Und des Armes Kraft und die Kunst der Hand,
Und das ganze Gebäud' auf starkem Grund,
Die beweglichen Glieder, der feste Verband
Macht allen des Meisters Gröfse kund.

---

1) Dafs die Seele ist. Von Albert Scherner. Berlin 1879. S. 52.
2) Über Wesen und Zweck der ästhetischen Kunst. Mainz 1888. S. 24.
3) Zigliara, Summa philosophica. T. II. pag. 109.
4) Psychologische Grundlage für eine neue Philosophie der Kunst, von Kittlitz. Berlin 1863. S. 93.
5) Bd. II. S. 103. Note 6.
6) Dase ist noch sehr jung (37 Jahre alt) und ohne vorausgegangene Krankheit plötzlich gestorben; man fand ihn eines Morgens tot im Bette. Es scheint, dafs Überanstrengung des Gehirnes einen Schlag herbeigeführt hatte. Seine intellektuelle Begabung war ziemlich beschränkt. Er war kein Genie, sondern blofs Virtuose im Zählen und Rechnen.
7) Vorschule der Ästhetik § 12.
8) Schillers Gedichte. Im Oktober 1788.
9) Scherner a. a. O. S. 46.
10) Summa contra gent. II. c. 68.
11) Henle, Vorträge. Heft 1. S. 18.
12) Natur und Offenbarung. Bd. 3. S. 181.
13) Natur und Offenbarung. Bd. 32. S. 332.
14) Scherner a. a. O. S. 36.
15) Vgl. Wieser, Mensch und Tier. S. 41.
16) Das Wesen der ästhetischen Anschauung, von Siebeck. Berlin 1875. S. 139.
17) Für die Wesensidentität des den Leib informierenden Prinzips mit dem künstlerisch produzierenden liefsen sich auch Beweise entnehmen aus der Thatsache, dafs in der künstlerischen Produktion das Unbewufste eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Helmholtz in seinem Vortrag über die Ursachen der musikal. Harmonie sagt geradezu: „Die Ästhetik sucht das Wesen des Schönen in seiner unbewufsten Vernunftmäfsigkeit", was freilich cum grano salis zu verstehen ist; und Jean Paul behauptet: „Das Mächtigste im Dichter — ist gerade das Unbewufste"; womit Siebeck übereinstimmt, indem er über den Prozefs in der Phantasie des Dichters bemerkt: „Bewufstes und Unbewufstes spielt bei diesem Prozesse ununterscheidbar in einander". Doch eine eingehende Auseinandersetzung des Verhältnisses des Unbewufsten und Bewufsten im künstlerischen Schaffen würde einen eigenen Artikel erfordern.



DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON DER ERKENNBARKEIT GOTTES.

Von

Dr. J. BROCKHOFF,

Rektor.

Kapitel II.

Die vom hl. Thomas erbrachte Beweisführung für das Dasein Gottes.

Auf die Frage, ob das Dasein Gottes beweisbar sei, antwortet der Heilige: Es gibt eine doppelte Beweisführung, eine „propter quid", welche von den Prinzipien aus schliefst, die nicht blofs aus sich bekannt, sondern auch früher, einfach, und eigentlicher unmittelbarer vollkommen entsprechender Grund für die gezogene Schlufsfolgerung sind. Diese ist nicht anwendbar. Est illa in qua manifestatur causa, quare praedicatum inest subjecto in conclusione. cfr. Commentaria in Posteriorum Analyticorum Liber I, Lectio XXIII. Die demonstratio propter quid sucht also nach dem eigentlichen und adäquaten Grunde, weshalb die Schlufsfolgerung zuzulassen ist. So wäre es eine demonstratio propter quid, wenn man den Beweis liefern wollte: „Der Stein atmet nicht, weil er keine Lungen hat"; denn das Nichthaben der Lungen ist die eigentliche Ursache des Nichtatmens. Die andere demonstratio quia aber ist jene, welche blofs beweist, dafs eine Wahrheit zuzulassen sei, und welche aus den Wirkungen oder aus nicht unmittelbaren und eigentlichen, sondern entfernteren Ursachen, die der zu beweisenden Wahrheit genaue und determinierte Wurzel nicht sind, die Schlufsfolgerung zieht, wie wenn jemand folgert: der Stein atmet nicht, weil er kein lebendes Wesen ist; oder Gott ist ewig, weil er ein Wesen aus sich, ens a se ist." Est illa demonstratio in qua concluditur aliquid inesse subjecto non tamen assignatur causa quare sibi

inest. Diese Beweisführung ist die hier einzig anwendbare, denn aus den uns bekannten und als Wirkungen erscheinenden geschaffenen Dingen müssen wir auf Gott als die sie setzende Ursache schliefsen.

„Duplex est demonstratio, erklärt der hl. Thomas S. Th. I, q. 2. a. 2. Una quae est per causam et dicitur propter quid et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum et dicitur demonstratio quia et haec est per ea, quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.“ Hierbei verschlägt es jedoch nichts, dafs die Erkenntnis nur aus solchen Wirkungen hergeleitet wird, die mit der Ursache nicht in Proportion stehen. Das bewirkt blofs, dafs die Erkenntnis der Ursache nur eine unvollkommene bleibt. So widerlegt der Heilige den sich in obigem Sinne gemachten Einwurf, S. Th. I. q. 2. a. 2 ad 3: „quod per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quacunque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.“

Diese erkenntnis-theoretischen Erörterungen vorausschickend stellt sich der hl. Thomas die Frage: utrum Deus sit? und beantwortet sich dieselbe dahin, dafs man auf fünffachem Wege dahin gelange, einen Beweis für die Existenz von fünf Eigenschaften erbringen zu können, die einzeln genommen für sich den Beweis des Daseins Gottes noch nicht führen, da sie einzeln die Wirklichkeit eines Wesens noch nicht beweisen, welches wir mit dem Begriff „Gott“ bezeichnen, in ihrer Gesamtheit jedoch und mit einander verbunden direkt die Existenz Gottes mit metaphysischer Gewifsheit beweisen. Commer, System der Philosophie Abt. 3, p. 30 bemerkt hierbei ganz richtig: „Inso-

fern ein Beweis für die Wahrheit, die sich aus ihm notwendig ergibt, bestimmt und angelegt ist, verhält er sich zu ihr ähnlich, wie das Wahrnehmungsvermögen zu seinem Gegenstande, der ein mehrfacher ist; denn man mufs z. B. bei den äufsern Sinnen den besondern Gegenstand der Wahrnehmung von dem unterscheiden, welcher nur zufällig bei der Wahrnehmung des besondern Gegenstandes mit wahrgenommen wird." So wird neben dem formalen Gegenstande der Wahrnehmung noch ein anderer Gegenstand zufällig mit wahrgenommen, das ist das Subjekt, woran sich der formale Gegenstand der Wahrnehmung des Seins befindet. Die fünf Einzelbeweise schliefsen einzeln auf die Wirklichkeit der Existenz der fünf Eigenschaften, und sie besitzen in Bezug auf das wirkliche Sein dieser fünf Eigenschaften volle Wahrheit und Gewifsheit, in Bezug auf das Dasein Gottes nur Wahrscheinlichkeit. Der Beweis aus den fünf Einzelbeweisen in seiner Gesamtheit schliefst dagegen direkt und an sich auf die Realität jener fünf Eigenschaften, direkt und zufällig, aber nicht weniger stringent, auf ein Subjekt, an dem die fünf Eigenschaften vorkommen und schlufsfolgernd auf das Dasein Gottes, weil das Subjekt der fünf Eigenschaften Gott sein mufs, da sie wahrhaft göttliche Eigenschaften sind. Treffend sagt zu diesem Beweisgange Cajetan l. c. ad I. ar. III. „Circa has rationes in communi advertendum est diligenter, quod possunt afferri ad duo: primo ad concludendum illud ens incorporeum, immateriale, aeternum, summum, immutabile, primum, perfectissimum etc quod et quale, Deum tenemus esse: et sic istae rationes habent plurimum disputationis eo quod prima via, ut in I contr. Gent. c. 22 dicitur non ducit ad motorem magis immobilem, quam sit anima intellectiva, secunda autem, ut dicit Averoes non ducit nisi ad corpus coeleste et eius motorem. Reliquarum quoque nulla magis sursum ducere videtur et ad hoc intentum non afferuntur hoc in loco hae rationes, ut nunc patebit. Alio modo afferri possunt ad concludendum quaedam praedicata inveniri in rerum natura, quae secundum veritatem sunt propria Dei: non curando quomodo, vel qualiter sint. Et ad hoc intentum hic afferuntur: et sunt nihil fere difficultatis habentes secundum philosophiam. Et ut melius

intelligatur, quod dicimus siggilatim explanando dicitur, quod primae viae ex parte motus sat est, quod inferatur, ergo datur primum movens immobile, non curando utrum illud sit anima caeli aut mundi. Secundae quoque viae ex parte efficientis sat est. Quod ducat ad primum efficiens non curando, an illud sit corpus vel incorporeum. Tertiae vero viae ex parte necessari sat est. Quod ducat ad primum necessarium non ex alio, non curando an sit unum, vel plura. Quartae quoque viae ex gradibus rerum sat est ducere ad maxime ens, verum bonum, nobile, a quo sunt omnium participationes. Et similiter quintae viae ex gubernatione sat est ducere ad primum gubernantem per intellectum, quicunque sit ille. Omnia haec enim praedicata scilicet movens immobile, primum efficiens, necessarium, non ex alio, maxime ens et primum gubernans intelligendo sunt secundum veritatem propria Deo, et ideo concludendo haec inveniri in rerum natura concluditur directe, quasi per accidens, quod Deus est i. e. Deus non ut Deus sed ut habens conditionem talem est, et consequenter ipsum subtractum scilicet Deus ut Deus est" und beginnt diese Auseinandersetzung mit den Worten: In corpore articuli est una conclusio responsiva quaesito affirmative scilicet Deus est; et proponitur quinque viis probanda.

Nicht ohne Grund setzt darum der hl. Thomas am Schlusse des ersten Beweismomentes, welches die Realität des „ersten bewegenden Prinzips" darthut: et hoc omnes intelligunt Deum. Ebenso sagt er beim zweiten „die erste wirkende Ursache beweisenden" Argumente: quam omnes Deum nominant. Den dritten und vierten Beweis, von denen der erste ein „notwendiges Sein" fordert, während letzterer „das am meisten Seiende" berücksichtigt, schliefst der Heilige mit den Worten: quod omnes dicunt Deum resp. hoc dicimus Deum. Letzterer Schlufs bildet auch den Refrain des fünften Beweises über den „Ursprung der Ordnung." Niemals aber schliefst er: et hoc est Deus, gibt also nicht einen formalen Schlufs auf das Dasein Gottes bei den einzelnen Beweisen, gerade so, wie er S. Ph. c. G. I. 15 das Ergebnis der philosophischen Untersuchungen in Betreff des Daseins Gottes schliefst: ostenso igitur, quod est aliquod primum

ens, quod Deum dicimus, oportet eius conditiones investigare. Also immer: „quod Deum dicimus,“ niemals „quod Deus est.“ Es ist sonach hier Gott der Gegenstand der einzelnen Beweise, insofern er der erste Seiende, u. s. w. ist.

Folgen wir nun dem hl. Lehrer auf dem fünffachen Wege und beschreiten sie einzeln mit ihm.

A. Der Beweis aus dem Ursprung der Bewegung.

Der hl. Lehrer beginnt die Beweisführung, ganz richtig der Ordnung entsprechend, mit der Betrachtung einer Erscheinung, die wir erkennen durch sinnliche Wahrnehmung an den materiellen Dingen, die ihr alle ohne Ausnahme unterliegen, das ist der Bewegung. Alles, was in der materiellen Welt von uns zuerst wahrgenommen wird, finden wir in Bewegung, als etwas Bewegtes. Somit ist der Beweis, der aus der Betrachtung der Bewegung hergeleitet wird, der erste. Diese Bewegung findet sich sodann in allen Formen des ursächlich thätigen Seins, infolgedessen der Beweis aus ihr sich als den allgemeinsten, ja als das Prinzip der vier andern darstellt, wie wir später sehen werden. Weil wir bei diesem Beweise noch ganz auf dem Grunde der sinnlichen Wahrnehmung stehen, und so die Beweisführung auch auf den am leichtesten und einleuchtendsten Grundwahrheiten aufbauet, so ist der Beweis endlich auch der klarste. Darum sagt der hl. Thomas S. Th. I. q II. a 3:

Prima et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Und er führt den Beweis also: Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu non potest

simul esse calidum in potentia sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum vel quod moveat se ipsum: Omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente sicut baculus non movet nisi per hoc, quod est motus a manu. Ergo necesse devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur et hoc omnes intelligunt Deum. Aus der Bewegung in der Welt folgt das Dasein eines ersten Bewegers. Unsere sinnliche Wahrnehmung führt uns mit vollkommener Gewifsheit zur Erkenntnis, dafs es wirklich Dinge gibt, die beweglich sind und bewegt werden. Schauen wir nur auf uns selbst, so erkennen wir ebenso gut, wie wir erkennen, dafs wir existieren, auch dafs wir bewegt werden. Was ist denn nun Bewegung? Nach dem gewöhnlichen Wortgebrauche ist die Bewegung die Veränderung des Ortes, hier aber fassen wir das Wort im weitern, im philosophischen Sinne und nennen mit Aristoteles Bewegung eine jede Veränderung. Goudin Philosophia tom. II, p. 102 unterscheidet sehr genau, indem er Bewegung auffafst im weitesten Sinne als Thätigkeit, wozu auch die immanenten gehören. So sind Leben, Erkennen, Wollen Bewegungen. Dann fafst er Bewegung auf in etwas engerem Sinne als jegliche, sei es körperliche, sei es geistige Veränderung. Endlich aber ist nach ihm Bewegung im eigentlichsten Sinne eine besondere Veränderung, welche wir an den sinnfälligen Dingen wahrnehmen und welche aus der Natur der körperlichen Dinge folgt. Von dieser letztern im eigentlichen Sinne genommenen Veränderung sagt Aristoteles (S. Thom. l. III Phys. lect. I): „Motus est actus entis in potentia prout in potentia," die Thatsache solcher Bewegung in geschaffenen Dingen ist unleugbar und so gewifs, als die Existenz der Dinge selber. Die Ortsbewegung lehrt uns die Physik und Astronomie, die Wesensveränderung oder das Zusammentreten oder das Sichtrennen der

Elemente lehrt die Chemie. So sagt Krebs, die Erhaltung der Energie S. 210: „In dem Universum gehen ununterbrochen zahlreiche Veränderungen (Energieverwandlungen) nach unveränderlichen Mafsen vor sich; jede ist die Folge einer frühern und die Ursache einer folgenden; alles ist Frucht und alles ist Samen.“ Gutberlet, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft S. 30 zieht den Schlufs „dafs in keinem Naturprozesse Kraft verschwindet, sondern nur in eine andere umgesetzt wird, keine aus nichts entsteht, sondern nur das Resultat der Umwandlung einer andern ist, dafs somit der Kraftvorrat des Weltalls ein für alle Zeiten konstanter ist.“ Es ist gewifs und niemand wird es leugnen, dafs es eine Bewegung in der Welt gibt, die Bewegung aber wird veranlafst von einer bewegenden Ursache. Heifst ja Bewegen nichts anders, als von der Möglichkeit in die Wirklichkeit, von der Potenz in den Akt überführen. Das, was bewegt wird, ist also vor seinem Bewegtwerden in der Fähigkeit, zu dem, wohin es bewegt wird, während das Bewegende bereits in Thätigkeit ist. Bei der Betrachtung, dafs Bewegung existiert und dafs in allen Wesen eine äufsere Veranlassung zu ihrem Bewegtwordensein sich finden mufs, müssen wir notwendig auf einen ersten Bewegenden zurückgehen, der selbst durchaus nicht und von nichts bewegt wird, und dieses Wesen nennen wir dann Gott. Alles, was in Bewegung gesetzt worden ist, mufs diese Bewegung von einem andern erhalten haben. Die Veranlassung aber zur Bewegung kann in den von einander wesentlich abhängigen Ursachen ihren Endgrund nicht haben. Eine doppelte Abhängigkeit nämlich läfst sich hier unterscheiden, eine subordinatio per accidens und ein subordinatio per se. Eine subordinatio per accidens findet sich da, sagt Billuart „Summa Sti Thomae I De Deo uno Diss. I a. 4. nota 2“ (cfr. S. Th. Ia. IIae. q. 1. a. 4), wo eins von dem andern sein Sein oder seine Befähigung zur Thätigkeit, (virtus activa), empfängt, nicht aber den Influxus actualis und letzteren auch nicht zu seiner Thätigkeit bedarf. So ist der Sohn abhängig vom Vater, insofern er von ihm sein Sein und seine Fähigkeit zum Handeln als selbständiges Wesen empfängt, unabhängig jedoch von dem thätigen Einflusse des Vaters kann

der Sohn handeln und handelt er auch. Dafs der Vater den Sohn zeugt und dieser wieder einen Sohn zeugt, ist zwar eine Folge, der aber eine durchaus zufällige Abhängigkeit, eine subordinatio omnino per accidens zu Grunde liegt. Eine wesentliche Abhängigkeit subordinatio per se ist dagegen dort vorhanden, wo eine bewegende oder handelnde Ursache des thätigen Einflusses ihrer eigenen, also höheren Ursache zu ihrer Thätigkeit durchaus notwendig bedarf, so dafs die höhere Ursache ihre Wirkung ausübt auf die niedere. Bei der Thätigkeit der Ursachen diese Unterscheidung festgehalten, können wir sofort behaupten, dafs, wenn bei einer subordinatio per accidens eine unendliche Reihe von Ursachen zugegeben werden kann, eine unendliche Reihe von Ursachen, die wesentlich von einander abhängig sind, durchaus unmöglich ist. An dem Beispiele einer Uhr läfst sich diese Wahrheit leicht erläutern. Wenn nämlich in einer Uhr unzählige Räder wären und deren letztes in seiner Bewegung von der Thätigkeit des ersten bewegenden Rades abhängig wäre, vermittelt durch die Zwischenräder, so wäre eine Bewegung überhaupt unmöglich, weil man ja nach der Voraussetzung nie zum ersten Rade gelangen könnte. Aus der Thatsache, dafs alles kreatürliches Sein der Bewegung unterworfen ist, und der Thatsache der notwendigen Abhängigkeit in der Bewegung folgt mit absoluter Notwendigkeit, dafs es einen ersten Beweger geben mufs, der selber nicht bewegt worden ist. Wir sehen vor unsern Augen Bewegungen und Veränderungen; Wesen folgen auf Wesen, ein beständiges Kommen, Werden und Gehen, den Fluten eines Flusses zu vergleichen, dessen eine Welle die andere treibt. Wie bei diesen notwendig eine Quelle, so mufs für jene eine erste Ursache gefordert werden, denn ohne Ursache keine Wirkung. Es mufs also in der Natur eine Quelle, ein Prinzip, eine erste Ursache für alle Veränderungen und Bewegungen geben. Diese erste oder Grundursache mufs ein selbst nicht bewegtes Bewegendes sein. Diese Behauptung stellt ein Doppeltes auf und fordert darum auch doppelten Beweis. Ein erstes Bewegendes, eine erste Ursache mufs die Bewegung hervorbringen. Wie wir sahen, gilt auf allen Gebieten und in jeder Beziehung der

Grundsatz: „Alles, was bewegt wird, mufs von einem andern bewegt werden.“ Wir beweisen es später noch ausführlich.

Wohl können wir dabei eine beliebig grofse Reihe von Bewegungsursachen annehmen, unendlich aber kann die Reihe nicht sein, denn bei dem in Bewegung gesetzten Bewegenden folgt sofort ein Aufhören, sobald das erste Bewegende seinen Einflufs einstellt. Eine zweite Ursache wirkt nicht, wenn sie nicht selbst erst verursacht ist; sie setzt also eine erstere, frühere Ursache voraus, von der sie in Thätigkeit gesetzt wurde. Die Quelle aller Bewegung mufs mithin auf ein erstes bewegendes Prinzip zurückgeführt werden. St. Thomas S. Ph. c. gentes L. I c. 13: „Omne, quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri utputa solem; ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur aut non. Si non movetur ergo habemus propositum, quod necesse est ponere, aliquod movens immobile et hoc dicimus Deum. Si autem movetur ergo alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum aut est devenire ad aliquod movens immobile; sed non est procedere in infinitum, ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.“ Wollte man nämlich eine unendliche Reihe von Ursachen aufstellen, so hätte man lauter verursachte Ursachen. Keine könnte sich einfach den Begriff einer ersten Ursache beilegen. Damit könnten sie aber auch alle nicht thätig sein. Es mufs also aufser der Reihe der verursachten Ursachen eine erste von keiner andern in Thätigkeit gesetzten, nicht verursachte Ursache angenommen werden.

Eine Instrumentalursache ferner wirkt nur, wenn sie von der Prinzipalursache in Bewegung gesetzt wird. Operatio instrumenti, sagt der Aquinate S. Th. II^a II^{ae} q. 172 a 2. ad 3, attribuitur principali agenti, in cuius virtute instrumentum agit. (cfr. I^a II^{ae} q. 16. a. 1.) Gehört es ja zum Begriff der Instrumentalursache, dafs sie agens in virtute causae principalis sei. Bei der Annahme einer unendlichen Reihe von verursachten Ursachen wären alle Ursachen Instrumentalursachen und keine wäre Prinzipalursache, denn die verursachte Ursache verhält sich in Bezug auf ihre Thätigkeit wie das Instrument desjenigen, von

dem es in Bewegung gesetzt wird, damit es wirken könne. Weil eine unendliche Reihe solcher Instrumentalursachen unmöglich ist, mithin eine causa principalis angenommen werden mufs, so kann eine unendliche Reihe von Ursachen nicht behauptet werden. Es verhält sich endlich ein in Bewegung gesetztes Bewegtes nicht anders, als ein Mittelglied, ein Kanal, der die Bewegung weiter fortleitet, nicht aber erst verursacht.

Diejenigen, welche in den „generationes ab aeterno“ eine Ausflucht suchen, können keine unendliche Reihe von Zeugenden und Gezeugten behaupten, denn immer läuft es darauf hinaus: „Wo ist der erste Zeuger, wo ist die freie, nicht verursachte Ursache?“ Ja grade bei Annahme von einer unendlichen Reihe von Bewegenden und Bewegten mufs eine um so wirksamere, intensivere Wirkungsfähigkeit, also auch eine gröfsere Selbständigkeit und Unabhängigkeit der ersten Ursache zuerkannt werden, damit die Bewegung sich durch die einzelnen Mittelglieder hindurch ins Unendliche fortpflanzen könne.

Wenn sonach die Bewegung von einem ersten Beweger ausgehen mufs, so folgt sofort, dafs dieser Beweger selbst nicht bewegt, immobilis, sei, was als zweiter Punkt zu beweisen ist. Alles, was bewegt wird, wird von einem andern bewegt. Ist dieses Axiom richtig? Aus der bejahenden Antwort schliefsen wir sogleich: der erste Beweger, der seiner Natur und der Voraussetzung gemäfs von keinem andern mehr bewegt wird, mufs unbewegt und unveränderlich sein, mufs ens a se sein.

„Omne, quod movetur, ab alio movetur“, das ist ein Lehrsatz der Physik, den der heil. Lehrer nach Aristoteles „in VI Phys. tex. 7“, ausführlich beweist. S. Ph. c. gentes L I c. 13 schreibt er: „Quorum primum (scilicet quod omne motum movetur ab alio) probat Philosophus tribus modis. Primo sic: Si aliquid movet se ipsum, oportet in se habere principium motus sui; aliter manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam, quod sit primo motum, scilicet, quod moveatur rationes sui ipsius et non rationae partis suae, sicut movetur animal per motum pedis. Sic enim totum non moveretur a se, sed a sua parte et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum divisibile esse et habere partes, cum omne, quod

movetur, sit divisibile. His supositis sic arguit: Hoc quod a se ipso ponitur moveri est primo motum; ergo ad quietem unius partis eius non sequitur quies totius. Si enim quiescente una parte alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius, quae movetur, alia quiescente. Nihil autem, quod quiescit quiescente alio movetur a se ipso. Cuius enim quies ad quietem sequitur alterius oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a se ipso. Ergo hoc quod ponebatur a se ipso moveri non movetur a se ipso; necesse est omne ergo quod movetur ab alio moveri. Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere, quod eius, quod ponitur movere se ipsum, pars non potest, quiescere; et iterum, quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens, ut Avicenna calumniatur; quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid se ipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet, quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest se ipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo, ad veritatem conditionalis inductae, quod supponat partem moventis se ipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute; sed oportet hanc conditionalem esse veram quod, si quiesceret pars, quiesceret totum; quae quidem potest esse vera, etiamsi antecedens sit impossibile; sicut ista conditionalis est vera: si homo est asinus, est irrationalis. Secundo probat per inductionem sic: Omne quod movetur per accidens, non movetur a se ipso; movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod movetur per violentiam ut manifestum est; nec quae moventur per naturam ut ex se mota; sicut animalia quae constat ab anima moveri; nec iterum quae moventur per naturam, ut gravia et levia, quia haec moventur a generante et removente prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per se aut per accidens. Si per se, vel per violentiam vel per naturam movetur; et hoc vel motum ex se, ut animal, vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne, quod movetur ab alio movetur. Tertio probat sic: Nihil idem est simul in actu et in potentia respectu eiusdem; sed omne quod movetur, in quantum huiusmodi

est in potentia, quia motus est actus existentis in potentia, secundum quod huiusmodi. Omne autem quod movet, est in actu, in quantum huiusmodi, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem movens actu et motum et sic nihil movet se ipsum.“ Es wird also etwas bewegt, insofern es in potentia zu dem Zielpunkte der Bewegung sich befindet. Bewegen aber kann nur ein wirklich in actu Seiendes. Nun aber ist es doch durchaus unmöglich, daſs ein und dasselbe Ding in Bezug auf dasselbe zugleich in der bloſsen Fähigkeit und in der Thätigkeit sei, daſs etwas verursacht und zugleich Verursachendes eben dieses Verursachten sei. In actu sein heiſst die Aktivität haben, thätig sein. Dagegen heiſst in potentia sein die Aktivität n i c h t haben, sondern bloſs das Vermögen, die Fähigkeit zum Akt. Daher in actu und in potentia zugleich in derselben Hinsicht sein hieſse nichts anderes, als die Aktivität zugleich haben und nicht haben in derselben Beziehung, was offenbar unmöglich, weil widersinnig ist. Es ist mithin unmöglich, daſs ein und dasselbe Wesen Bewegungsursache und Bewegungsobjekt oder Wirkung in dieser Bewegung sei, die Bewegung muſs also von einem andern veranlaſst werden. Das sehen wir deutlich, wenn wir z. B. betrachten, daſs das Holz niemals anfängt zu erwärmen und Hitze zu erzeugen, obwohl es die Fähigkeit zur Erwärmung in sich hat, es muſs eben erwärmt, entzündet werden.

Wenn ein Wesen sich jetzt verändert, so geht es von einem Zustande zum andern über. Zu einem solchen Übergange kann es aber aus sich nicht gelangen. Denn, wenn es jetzt erst denselben vollzieht, so konnte es dazu aus sich nicht fähig sein; es selbst war ja schon mit seinem ganzen Sein vorher da. Deshalb muſs es an irgend einer äuſsern Bedingung, etwa an Entfernung eines Hindernisses gehangen haben, daſs es jetzt in Thätigkeit übergeht. Die Eigentümlichkeit von einem Zustande zum andern überzugehen, könnte man als mit dem Wesen ursprünglich verbunden, zum Wesen gehörend auffassen. Hier kann aber nur ein doppeltes möglich sein; es ist entweder das Wesen ein erschaffenes, dann hängt bei ihm Wesen und Eigentümlichkeit

vom Schöpfer, also von einem andern ab; oder aber es ist das Wesen ein unhervorgebrachtes, in diesem Falle besitzt es alles durch seine Wesenheit. Gehörte diesem nun die Veränderung ursprünglich an, so verlangte die Wesenheit desselben den Übergang von einem Zustande zum andern, und das ist unmöglich. Was nämlich zur Wesenheit gehört, ist notwendig immer ohne Veränderung. Ein Übergang von einem Zustande zum andern oder die Aufeinanderfolge verschiedener nicht gleichzeitiger Zustände, weil zeitlich, kann unmöglich als Wesenseigentümlichkeit, da diese ewig, aufgefafst werden. Bei dem Übergange von einem Zustande zum andern können wir drei verschiedene Punkte ins Auge fassen, den Ausgangspunkt der Veränderung terminus a quo, den Zielpunkt terminus ad quem, und endlich den Übergang selbst. Verlangt nun die Wesenheit den Ausgangspunkt, so ist eine Veränderung unmöglich. Fordert sie den Zielpunkt, so ist derselbe ohne Übergang mit dem Wesen verbunden. Soll ihr aber der Übergang selbst eigen sein, so bleibt das Wesen stets im Übergang und kommt nie zum Zielpunkt.

Wollte man aber einwenden, dasselbe Ding könne zugleich in potentia formali und in actu virtuali oder rezeptiv und selbständig sein, und hierfür bekannte physische Erscheinungen beibringen, so können diese alle obige Behauptung nicht umstofsen. Der actus virtualis oder, was dasselbe ist, die potentia activa ist nicht einfache reine Aktivität, ist vielmehr das Vermögen, eine Thätigkeit auszuüben, zu welcher sie vermöge ihrer Natur hingeordnet ist. Die potentia activa ist also teils aktiv, indem sie das verliehene Vermögen selbständig ausübt, teils passiv, indem sie von einem andern dieses Vermögen erhalten hat und zur Thätigkeit von einem andern veranlafst werden mufs. Darum wird etwas in actu virtuali seiend genannt, was fähig ist, sich selbst zu bewegen, nicht aber wirklich sich selbst bewegt. Dazu kommt noch, dafs das, was bewegt wird, weniger vollkommen für sich allein ist, als wenn es verbunden ist mit dem, wohin es bewegt wird; würde es ja sonst vergebens nach der Verbindung streben, zum Zielpunkte sich hin bewegen. Daher ist das, was sich in der blofsen aktiven Potenzialität befindet, für sich allein weniger

vollkommen, als in der formalen Aktivität, denn: in omnibus quae dividuntur secundum actum et potentiam potentia debet esse imperfectior actu. Das weniger Vollkommene kann aber weder sich noch einem andern geben, daſs es vollkommener sei, denn niemand gibt, was er nicht hat. Daher sagt der heil. Thomas: Nihil potest perficere se ipsum et sibi dare ultimam actualitatem, sed actio immanens est perfectio suae potentiae, ergo potentia immanens non potest sibi dare suum actum et se ipsum movere nisi moveatur ab aliquo superiore existenti in actu. Bei allen Einreden bleibt bestehen, daſs die Fähigkeit nur virtuell, nicht aber formaliter da ist, also erst des Anstoſses bedarf.

Bei dem Satze: „Was eine Veränderung erleidet, unterliegt fremdem Einflusse," könnte höchstens eine Ausnahme gemacht werden, nämlich die, daſs die lebenden Wesen sich selbst bewegen, wenigstens die freien Wesen. Man könnte nämlich einwenden, belebte Wesen bewegen sich selbst, dadurch unterscheiden sie sich von den Leblosen, also kann doch ein Bewegtes die Bewegung selbst verursachen. Diesen Einwurf widerlegt der heil. Thomas, wenn er sagt: „Lebendige Wesen bewegen sich selbst nicht inbezug auf ein und denselben Teil, sondern inbezug auf verschiedene Teile, denn ein Teil bewegt wieder den andern, wie z. B. das Herz in vitaler Bewegung die übrigen Glieder bewegt." Dann bewegt sich aber doch das Herz von und aus sich selbst. Dem entgegnet der heil. Lehrer Opp. 35: Motus cordis, cum sit proprietas eius, sequitur formam cordis; unde ab eo datur a quo producitur nam qui dat esse, dat consequentia ad esse. Auch die freien Wesen können nicht rein aus sich selbst, sondern nur unter dem Einflusse des Wahren, welches auf ihre Erkenntnis, und des Guten, das auf ihren Willen wirkt, zur Selbstbestimmung übergehen. Darum sagt der heil. Thomas S. Th. I^{a} II^{ae} q. 109 a. 1: . . . Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet, in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire.

Aus allen diesen Erörterungen folgt mit Notwendigkeit der Schlufs auf ein erstes Bewegendes, von dem jede erste Bewegung ausgeht, das aber selbst nicht in Bewegung gesetzt wird. Dieses Erstbewegende mufs notwendig reine Aktivität ohne jegliche Potenzialität, mufs actus purissimus sein, wie der Heilige S. Th. Iª IIªᵉ q. 109 a. 1 folgert mit den Worten: Videmus in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus vel actionis sed etiam requiritur motio primi moventis.... ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter.

Dieser erste Beweis ist das Prinzip und Fundament der übrigen vier Beweise, die sich, wie die Äste des Baumes zum Stamme, zu dem Beweise aus der Bewegung verhalten. Sie sind nämlich besondere Arten der Bewegung als Ursächlichkeit. Die Ursächlichkeit ist in ihnen allen aber der Gattungsbegriff. Das Entstehen und Werden, Sichändern und Vergehen in den materiellen Dingen ist Bewegung. Diese Veränderung als eine Wirkung, welche wir in den Dingen wahrnehmen, erfordert eine Ursache, und so erstreckt sich der zweite Beweis auf die bewirkende Ursächlichkeit des Werdens, Seins und Vergehens in den endlichen Dingen. Dann kommen wir in weiterer Betrachtung der Bewegung zu der Erkenntnis, dafs in der Welt zufällige Dinge, dafs die Welt und alle ihre Teile zufällig, contingent sind. Contingentes Sein ist aber aus sich weder zum Sein noch zum Nichtsein hinbestimmt, also kann das stoffliche Prinzip nicht Ursächlichkeit sein und wird somit aufser dem contingenten ein anderes Sein, das die Ursache des contingenten Seins ist, erforderlich, weshalb der dritte Beweis auf das Dasein eines notwendigen Seins als materielle Ursächlichkeit der contingenten Dinge der Welt, schliefst. In dieser steten Bewegung finden wir vielfache Gradunterschiede der Seinsvollkommenheit in den Dingen. Diese Unterschiede lassen auf einen Gradmesser und ein Urbild aller Vollkommenheiten schliefsen, an welchem ihre gröfsere oder geringere Vollkommenheit gemessen werden mufs, und so folgert aus ihrem Vorhandensein der vierte Beweis, das Dasein eines am meisten Seienden, eines vollkommen Seienden als vorbildlicher

Ursache für das mehr oder minder, aber immer unvollkommen Seiende. Endlich kommen wir in der Betrachtung der Bewegung zur Erkenntnis der vielen contingenten Dinge, die trotz ihrer Vielheit Harmonie und Ordnung zeigen. Diese aber setzen einen Zweck voraus. Infolgedessen mufs der fünfte Beweis auf eine Zweckursache, auf ein ordnendes und daher intelligentes Seiendes schliefsen. Behandeln wir nun die vier letzten Beweise im einzelnen.





ZUR GESCHICHTE DES KONFLIKTS ZWISCHEN GLAUBEN UND DENKEN UND SEINER LÖSUNGSVERSUCHE.

Von

Dr. G. GRUPP.

III.

Mit dem Anbruch der Neuzeit erweiterte sich der geistige Gesichtskreis der Menschheit ins Unermefsliche. Eine neue Welt auf Erden, eine neue in den Sternenräumen tauchte auf vor den überraschten Blicken. Die alten Anschauungen gerieten ins Wanken. Die Schönheit der Schöpfung nahm den Sinn gefangen und lenkte den Geist ab von theologischen Betrachtungen. Gott selbst sah man, wie Bruno, im Geschaffenen oder man lebte im Altertum und seiner Gedankenwelt. Es begann der Zweifel, genährt durch die Widersprüche, in welche das neue Wissen nun die Erde und die materielle Natur (physikalische Entdeckungen) mit den alten Systemen brachte. Wenn der Zweifel in ein Gebiet einmal eingedrungen ist, dann frifst er weiter und verbreitet sich in den ganzen Umkreis des Denkens.

Die Skepsis, wie sie uns in den bisherigen Ausführungen entgegen trat, hat alles angegriffen und vor den religiösen Vorstellungen nicht Halt gemacht. Zuerst willkürlich, regel- und zügellos, mufste sie, durch Cartesius, der sie auf die Theorie erhob, gezwungen, eine strengere und ernstere Haltung annehmen. Wir fühlen schon bei Bayle, Spinoza u. a. den Einflufs des Cartesius. Durch Pascal und verwandte Geister wurde die

Skepsis in den Dienst des Glaubens genommen, nicht in dem Sinne, als ob die Glaubensvorstellungen solange in suspenso gehalten werden müfsten, bis sie sich der Vernunft als unabweisbar bewähren. Vielmehr sollte dem menschlichen Geist, seinem Selbstbewufstsein und seinem Freiheitsdrange dadurch, dafs er in all den Zweifeln, all den entgegenstehenden Theorieen, den verschiedenen Sitten- und Rechtsanschauungen umhergeführt wurde, das Zutrauen auf seine natürlichen Kräfte, Meinungen, Gefühle und Triebe genommen werden. In einem so zerrissenen verzweifelnden Geiste glaubte man ein passendes Organ des Glaubens zu finden.

Die Kirche will indes nicht etwa eine an sich verzweifelnde Vernunft und treibt ihre Ansprüche nicht soweit, von der Vernunft völligen Selbstverzicht zu verlangen. Der Glaube soll die Vernunft nicht zur Kriegsgefangenen, sondern nur zur Dienerin machen, die er in seine Geheimnisse einweihen will und mit der er vertraulich sein kann.

Bis zu einem gewissen Grad allerdings mufs man die Vernunft demütigen und ihre Irrungen ihr vorhalten. Immer hat die Apologie die stolze Vernunft darauf hingewiesen, wie sie auch auf dem Gebiete der Natur so wenig wisse, wie vieles sie unbewiesen hinnehmen müsse, wie auch hier der beste Teil geglaubt werden müsse. Andererseits kann man auch in populären Ausführungen, die sich bis zur Ironisierung aller philosophischen Versuche versteigen, den Gedanken finden, dafs die Philosophie ja zu keinem Resultate kommt, dafs die Philosophen sich stets widersprechen, die Füfse derer, die eine kaum blühende Schule hinwegtragen, stets vor der Thüre stehen, dafs alles Forschen eitel und alles Wissen Stückwerk sei. Wiewohl die Richtigkeit dieser Vorhalte nicht zu bestreiten ist, so dürfte doch das richtige Mafs leicht überschritten werden, wenn man sich bis zur Behauptung der Unmöglichkeit eines sichern Naturwissens versteigen wollte. Was man von Widersprüchen und Schwierigkeiten des Denkens entdeckt, ist ja selbst der Philosophie entlehnt, die man bekämpfen will. Hier gilt die Mahnung, doch dem Phöbus Apollo selbst nicht, wie Merkur, die Waffen zu stehlen, mit denen man ihn

bekämpft. Der hl. Augustinus und Thomas hielten viel auf die Vernunft, und die Kirche hat bestimmte Grenzen gezogen, wie weit ihre Tragweite gehe.

Die Skepsis Pascals hält sich aber nicht mehr innerhalb der berechtigten Grenzen, auch wo sie zu gunsten des Glaubens sich einstellt. Die religiöse Skepsis zwar bekämpft Pascal, sie ist aber zu nahe verwandt mit dem philosophischen Zweifel, dessen er sich bedient, als dafs sie eine verschiedene Beurteilung erfahren dürfte. Man fühlt es aus der lebhaften Darstellung heraus, wie nahe dem Herzen Pascals auch der religiöse Zweifel gewohnt hatte. Pascal war ganz das Kind jener Zeit, die alles wufste, kritisierte und doch so sehr nach absoluter Sicherheit rang. Die Mathematik und die Naturwissenschaften galten als das Muster echter Wissenschaft. Überall suchte man die Klarheit der Begriffe, die Konsequenz der Begründung und der Folgerungen, die dort herrscht, herbeizuführen und nachzuahmen. Aber überall, zumal in der Theologie, zeigten sich die übeln Folgen solch einseitigen Strebens. Wenn Cartesius nur klare und durchsichtige Vorstellungen zuliefs, wie dunkel und ungewifs mufste doch gerade die übersinnliche Welt, Gott und die Geisterwelt erscheinen! Wie mufste an den Gottesbeweisen der Mangel der Stringenz auffallen, da sie nun einmal nicht analytisch sind, trotzdem Cartesius den einzig möglichen analytischen Beweis aufs neue mit siegreicher Kraft geliefert zu haben schien! Dies eben sind die Hauptschwierigkeiten, mit denen sich Pascal abmüht: wie sollte sich ein unendlich vollkommenes Wesen, allmächtig und allgegenwärtig, nicht besser, überwältigender und klarer offenbaren, als es im Lichte der Vernunft geschieht? Die Vernunft mufs sich den Dingen gegenüber passiv verhalten, sie darf nur konstatieren, wenn sie nicht ins Konstruieren hineingeraten will. Woraus und mit welchem Recht sollte sie die Idee Gottes bilden dürfen, wenn sie nicht schon in ihr liegt? Dafs sie aber nicht deutlich im Menschen liegt, das war erst recht durch Cartesius klar geworden. Was aber ferner die Sprache der Natur anbelangt, ihre Bedingtheit, Gesetzmäfsigkeit und Ordnung, so hatte einesteils die mechanische Welterklärung, wie sie naturwissenschaftlich

durch Kepler und Galilei, philosophisch aber durch Cartesius begründet wurde, die teleologischen Momente zurückgedrängt, andernteils war der Pantheismus, welcher Gott und Natur vermischte, für die Erkenntnis eines überweltlichen Schöpfers nachteilig geworden. Es ist daher nicht zu verwundern, dafs Pascal die Gottesbeweise in strengem Sinne aufgibt. Sicherheit bietet ihm nur die positive Offenbarung Gottes, eine Offenbarung, der sich Herz und Kopf, der ganze Mensch hingeben kann. Die Offenbarungsreligion, diejenige Religion, welche allein die Spuren des Göttlichen an sich trägt, ins helle Licht zu setzen, ist die Hauptaufgabe seiner Apologie. Bezüglich seines apologetischen Verfahrens sagt er: „Kein kanonischer Schriftsteller hat sich der Natur bedient, um Gott zu beweisen.“ „Niemals haben sie gesagt: Es gibt nichts Leeres, also gibt es einen Gott.“[1]) Von dem Gottesleugner sagt er: L'endurcissement de leur esprit les a rendus sourds à cette voix de la nature, qui a retenti continuellement a leurs oreilles. Er verzichtet auf den Nachweis Gottes in der Natur, „nicht allein, weil er sich nicht stark genug fühlt, in der Natur Momente zu entdecken, verhärtete Atheisten zu überzeugen, sondern auch, weil diese Erkenntnis ohne Jesus Christus unnütz und unfruchtbar ist.“

Verfolgen wir nunmehr den Gang der Gedanken Pascals, die nach dem Grundsatz: le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas oft mehr zum Herzen als zum Verstande sprechen. Sie beginnen nicht mit einer Beweisführung, sondern einer ergreifenden, erschütternden Schilderung des entsetzlichen Zustandes der Libertins, welche neben abgrundtiefen Rätseln spielen, für die inhaltsschwere Frage einer ewigen Zukunft nur ein frivoles Lächeln haben und sich in der brutalen Ruhe zwischen der Furcht vor dem Richter und der Hölle wohl fühlen. Blitzartig wirkt die Flammenschrift einer verlorenen Ewigkeit, mit deren Schauern P. das schlafende Gewissen zu wecken sucht. Diese leichtfertigen Menschen zwingen ihr Naturell dazu, „dafs sie die

[1]) Der scholastische Grundsatz, „dafs die Natur nichts Leeres duldet“, war durch neuere, bes. Torricellis Entdeckungen erschüttert (Pascal oeuvres ed. 1779 IV. p. 51).

impertinentesten der Menschen werden." „Nichts verrät mehr die Niedrigkeit ihres Herzens, als nicht die Wahrheit der ewigen Verheifsungen zu wünschen. Nichts ist feiger, als gegen Gott den Übermütigen zu spielen." „Es bedarf der ganzen Liebe einer Religion, um sie nicht zu verachten, ja aufzugeben in ihrer Tollheit."

Was Pascal von einem echt wissenschaftlichen Vorgehen verlangt, nämlich klare Definitionen, unzweifelhafte Axiome und sichere Begründung, vermifst man besonders an dem Satze, mit dem diese vorläufigen Betrachtungen abschliefsen: Man müsse auch, wenn die Aussicht auf Vernichtung und die auf eine Ewigkeit gleich sicher oder unsicher wäre, doch beiden Eventualitäten Rechnung tragen, d. h. sich auch auf eine Ewigkeit unter allen Umständen gefafst machen. Man konnte ihm mit Recht hier einwerfen, wenn man trotz alles Forschens und Nachdenkens keinen sichern unerschütterlichen Beweis der Unsterblichkeit der Seele finden könne — und auch Pascal findet keinen —, dann müsse man eben nach immanenten Bestimmungsgründen sein Leben regeln. Diesem Einwand kann man freilich auch nicht völlig entgehen, wenn man solche Beweise versucht, da sie alle anfechtbar sind. Es führt uns eben nichts die Thatsache des Bestandes einer metaphysischen Welt unmittelbar vor. Pascal sucht der Notwenigkeit eines solchen Nachweises dadurch zu entgehen, dafs er die intellektuelle und moralische Schwäche des Menschen nach allen Seiten zergliedert. Damit erklärt er wenigstens die Thatsache, dafs uns keine unmittelbare Erfahrung und Anschauung des Absoluten, Ewigen möglich ist. Wieder begegnen uns jene Irrungen des menschlichen Denkens, nur schärfer, einschneidender und klarer dargelegt als je zuvor. Angefangen von den ersten Prinzipien, auf die sich das menschliche Denken stützt, Raum, Zeit, Materie und Bewegung, ist alles unsicher. Die Sinne streiten gegen die Vernunft und die Vernunft gegen die Sinne. Die Phantasie und die menschlichen Meinungen verwirren den Thatbestand, unser Wille beeinflufst das Urteil, wie Cartesius bemerkt hatte. Es kommt immer auf den Standpunkt an, von wo aus wir die Dinge betrachten. Dieser Standpunkte gibt es gar viele.

Eine Bemerkung ist beachtenswert, da sie uns P. als Cartesianer offenbart. „Die Philosophen haben die Ideen der Dinge vermischt, sagt er, dem Körper beigelegt, was nur auf Geister paſst“ und umgekehrt. „Sie behaupten frischweg, die Körper streben in die Tiefe, sie verlangen nach ihrem Mittelpunkt, sie fliehen ihre Vernichtung, sie fürchten das Leere, sie haben Neigungen, Sympathieen, Antipathieen, was alles nur bei Geistern zutrifft.“

Das moralische Elend zeigt sich darin, daſs jeder glaubt, er folge der Ordnung, auch die, welche ungeordnet leben, daſs es kein Verbrechen gibt, das nicht da und dort als Tugend gegolten hätte (le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères tout, a eu sa place entre les actions vertueuses). „Es gibt offenbar Naturgesetze, aber die schöne Vernunft hat alles verdorben.“ Daſs die Gewalt (der Regierungen) eine Rechtsaufgabe hat, ist ein Widerspruch. Sans doute que l'égalité des biens est juste. Mais ne pouvant faire que l'homme soit forcé d'obéir à la justice, on l'a fait obéir à la force. Die Stoiker haben mit Recht den Menschen die irdischen Güter verachten gelehrt. Sie haben ihn aber auf sich selbst verwiesen. Und was findet er in sich als Eitelkeit, Schwäche und Elend? Der Mensch hat in seiner Eigenliebe immer sich im Auge. Wir sind nicht zufrieden mit dem Leben, das wir in uns führen, wir wollen in der Vorstellung des andern ein imaginäres Dasein führen. Auf den Ruhm und die Meinung der Leute zielen so viele thörichte Bemühungen ab. Und doch finden wir dieses Selbst, das wir andern anbieten, so leer und fehlerhaft, daſs wir gern den Blick abwenden. Der Mensch sollte von Rechts wegen sich dem Nächsten so zeigen, wie er ist. Voll mütterlicher Schonung entbindet uns die Kirche von dieser Pflicht, indem sie uns gebietet, einem uns zu offenbaren, dem Priester, eine nicht genug zu schätzende Wohlthat. Es ist auch der Katholik in Pascal, welcher einen Blick gethan hat in das Elend der menschlichen Seele, und der uns wieder hineinblicken läſst in ihr Dunkel. Bei einem Protestanten findet man keine solche Offenheit und Rücksichtslosigkeit. Man vergleiche nur etwa Goethe mit Rousseau oder Montaigne. In diesen Zusammenhang bei Pascal gehören

auch jene oft wiederholten berühmten Beobachtungen und Bemerkungen über das Wesen des Menschen. Der Mensch vermag nicht mit sich allein zu leben. „Es ist eine unerträgliche Pein, mit sich leben und an sich denken zu müssen. All sein Bemühen geht dahin, sich zu vergessen und die kurze und kostbare Zeit ohne Nachdenken verfliefsen zu lassen. Daher der Ursprung all der geräuschvollen Beschäftigungen des Menschen und dessen, was man Unterhaltung, Zerstreuung und Zeitvertreib nennt." Der Mensch lebt nie der Gegenwart, sondern immer nur der Vergangenheit und der Zukunft. Er ist umgeben von einer doppelten Unendlichkeit im Raum, der Unendlichkeit im grofsen und im kleinen, wovon Teleskop und Mikroskop eine Ahnung geben. Der Mensch ist ebenso unfähig, das unendlich Grofse wie das unendlich Kleine zu fassen: er ist für das Mittelmäfsige geschaffen. Er ist ein zerbrechliches Rohr, aber ein denkendes Rohr. Er ist ein entthronter König, hat zwei Seelen, wie schon Plato andeutete, er schwankt in der Mitte zwischen dem Gott und dem Tier. Epiktet hat ihn zum Gott gemacht, Montaigne ganz entwürdigt. Beides ist einseitig. Hoheit und Niedrigkeit ist bei dem Menschen merkwürdig gemischt. Der Mensch strebt nach dem Höchsten, findet aber nur Eitles und Leeres. „Wir suchen die Wahrheit, finden aber nur Unsicherheit, suchen das Glück, finden aber nur Elend." Die Lösung all dieser Widersprüche sucht P. im Christentum. Sein christlicher Standpunkt bewahrt ihn vor den Einseitigkeiten des Optimismus und Pessimismus, des Dogmatismus und Pyrrhonismus. „Wir haben eine für den Dogmatismus unbesiegbare Unfähigkeit zu beweisen und eine für den Skeptizismus unzerstörbare Idee der Wahrheit." „Diese Sehnsucht (nach Wahrheit und nach dem Glück) ist uns gelassen, sowohl um uns zu strafen, als um uns empfinden zu lassen, von welcher Höhe wir herabfielen." Wir fühlen uns nur deshalb unglücklich, irrend und eitel, weil wir eine Idee der Wahrheit und der Seligkeit haben.

Man könnte einigen von den angeführten Thatsachen eine andere Deutung geben, als sie Pascal gab. Die Ansicht, dafs der Mensch nur für das Mittelmäfsige geschaffen sei, hatte schon

Charron Anlafs gegeben, die sublimen Forderungen einer idealen Moral und Weltbetrachtung als übertrieben zurückzuweisen. Dafs der Mensch sich nicht mit sich selbst beschäftigen kann, könnte mit mehr Recht als eine Weisung der Natur gelten, sich mit den Dingen zu beschäftigen und sich dem Nächsten nützlich zu erweisen. Doch hiervon abgesehen, blieb noch genug übrig, um den widerspruchs- und rätselvollen Zustand des Menschen zu erweisen. Auf all jene Thatsachen gestützt, konnte es Pascal wohl als Kriterium der wahren Religion hinstellen, dafs sie die menschliche Natur in ihrer Doppelseitigkeit kenne und Mittel zur Erklärung und Lösung des Gegensatzes angebe. Die wahre Religion mufs uns Gott als das höchste Glück kennen und lieben lehren. Nicht darin liegt die Lösung der Frage, dafs uns die einen Gott gleich machen, die andern zu den Tieren erniedrigen. Heilung findet der Mensch nicht in seiner eigenen Brust. Hier findet er nur den Stolz, mit dem er sich zu Gott erhebt und sich ihm entzieht, und die Begierde, welche uns an die Erde fesselt und vertiert. Vos maladies principales sont l'orgueil qui vous soustrait à Dieu, et la concupiscence qui vous attache à la terre. Wie könnten wir in unseren Krankheiten unsere Heilmittel finden? Das Heilmittel liegt in der Liebe Gottes. Und welche Religion würde uns das besser lehren als die christliche? Christus ist ja die verkörperte Liebe. Die wahre Religion, bestehend aus den zwei Hauptartikeln von der menschlichen Sündhaftigkeit und seiner Heilung durch einen Messias, hat zu allen Zeiten bestanden, ist gewissermafsen ewig und so erweist sich die christliche Religion als die absolute. Das alte Testament lehrt, wenn man den Geist beachtet und nicht mit fleischlichen Augen, wie die Juden, liest, nichts anders als jene zwei Fundamentalartikel. Christus einigt in sich mit der menschlichen Schwäche und dem menschlichen Elend die göttliche Hoheit des Sohnes. Denn es ist ebenso gefährlich, Gott kennen lernen zu wollen, ohne sein eigenes Elend zu kennen, wie die Deisten wollen, als nur sein Elend ohne Gott und den Erlöser zu kennen, wie die Atheisten. Christus lehrte nichts anderes, als dafs die Menschen Sünder und Kranke seien,

und dafs er gekommen sei, sie zu heilen. So grofs der Abstand des Körperlichen vom Geistigen, so grofs ist die Kluft zwischen der Liebe und den hohen Geistern, denn jene ist übernatürlich. Das Fleischliche begreift nicht das Geistige, aber die vornehmen Geister begreifen auch nicht die Liebe. Die Liebe hat ihr eigenes Reich, ihren eigenen Glanz und ihre eigene Gröfse. Wie blendend war der Glanz der Liebe Christi; wie wenig hatte er davon, während er nur uns dient. In seinen Reden verbindet sich die gröfste Erhabenheit und Klarheit mit der gröfsten Einfachheit zu einer Naivetät, bei der man meinen könnte, Christus habe gar nicht nachzusinnen gebraucht. Die christliche Religion erhebt die Seele zu einer „Heiligkeit, Höhe und Menschlichkeit", von der die heidnischen Philosophen, so sehr sie sich erhoben, doch keine Ahnung hatten. „Denn sie kannten nicht die Demut, ohne die alle anderen Tugenden Fehler und Mängel sind." Die christliche Religion hat die Herzen gewonnen und hat sich ausgebreitet ohne Zwang und Reiz, einfach durch die Macht der Liebe. Und die christliche Religion erhält sich durch die gleiche göttliche Macht fort, obwohl „sie unsere Vergnügungen bekämpft und deshalb dem gemeinen Menschenverstand zuwider scheint." Die christliche Religion berücksichtigt beide Seiten am Menschen, die sinnliche und geistige. „Eine rein geistige Religion wäre nur für die Gelehrten, aber sie hülfe nichts dem Volke. Die christliche Religion pafst für alle." „Sie erhebt das Volk zum Innerlichen und beugt die Stolzen zum Äufserlichen." „Das Volk mufs den Geist des Buchstabens verstehen, die Gescheiten aber müssen ihren Geist dem Buchstaben beugen, indem sie das Äufserliche vollziehen."

Pascal beweist die Angemessenheit der christlichen Religion an die menschliche Natur, ihre Doppelseitigkeit und die Bildungsunterschiede. Sie erfüllt die Bedürfnisse des Menschen, hebt und demütigt ihn, je nachdem es für ihn erspriefslich ist, erklärt seinen Hochsinn und seine Niedrigkeit, seine Gröfse und Schwachheit. Die Natur und die Naturbedürfnisse sind das Kriterium der wahren Religion, ein Kriterium, dessen Schwäche darin lag, dafs es eben nicht über die Natur selbst hinausführt. Die

göttliche Liebe allerdings, das Mysterium unendlicher Erbarmung, scheint hinüber zu führen und im Vergleich zu anderen Religionen mufste die christliche als übernatürliche und absolute Religion erscheinen, weil sie allein Gottes, der sich doch den Voraussetzungen gemäfs offenbaren mufs, würdig ist. Dennoch konnte der anthropologische Standpunkt, welcher für die Apologie überhaupt und namentlich für die der Neuzeit mafsgebend wurde, nur an das Mysterium hinanführen, nicht dasselbe erklären und als notwendig erweisen. Den menschlichen Bedürfnissen hatten auch die heidnischen Religionen, die eben aus ihnen erwuchsen, notdürftig genügt, und die höheren Bedürfnisse, welche das Christentum befriedigte, hatte es eigentlich erst neu oder wieder neu erweckt. Ein Beweis aus diesen Bedürfnissen scheint sich im Zirkel bewegen zu müssen. Der anziehenden Kraft des Christentums ferner, der Schönheit, Lieblichkeit und dem Glanze dieser Religion stand immerhin eine gewisse Strenge, Herbheit und Härte gegenüber, welche einseitig betont sie als menschenfeindlich hinstellen mufste. Diese einseitige Betrachtung pflegten auch bald Bayle und seine Nachfolger. Die sociale Bedeutung des Christentums endlich wird von Pascal gar nicht berührt. — Die anthropologische Betrachtung aber führt überhaupt nie zu jener Stringenz, welche einer theologischen Deduktion innewohnt. Das Mittelalter, besonders der hl. Thomas, erklärten aus dem Gesichtspunkt der göttlichen Angemessenheit und Würde die Mysterien und erreichten einen Zusammenhang der göttlichen Wahrheiten, den ein induktiv-anthropologisches Verfahren nicht erreichen kann.

Der Kraft, Hoheit und Feinheit der Pascalschen Argumente soll damit natürlich nicht nahe getreten werden. Gegenüber den skeptischen Angriffen eines Montaigne, Charron u. a., welche die christliche Religion neben andere als eine natürliche Erscheinung stellten und in einer dürftigen Moral die Summe aller höheren menschlichen Bestrebungen erblickten, hat er immerhin viel, wenn auch nicht alles geleistet. Ihren immerhin nur oberflächlichen psychologischen Kenntnissen setzte er die tiefsten Einblicke in die Rätsel des menschlichen Herzens, ihrer verworrenen Fülle

eine streng gesichtete und eng geschlungene Kette feinsinniger Bemerkungen entgegen, welche, anstatt wie dort in die Tiefe, in die Höhe christlicher Ideen leiteten.

In die Zeit Pascals und des sogleich zu besprechenden Huet und Malebranche fallen Bayle und Spinoza. Da uns diese später noch beschäftigen werden, sei hier nur erwähnt, dafs Bayle den Gottesglauben für eine Erfindung und die christliche Religion 1) für ein Menschenwerk, 2) für menschenfeindlich und intolerant und 3) voll von Aberglauben findet. Spinoza, der Israelit, fand in der alttestamentlichen Offenbarung viel Gottes Unwürdiges und Unvernünftiges. Die Menschen können gut sein ohne Religion, was ja selbst Grotius zugestanden hatte — und mehr bedarf der Mensch nicht.

Wie Spinoza sein pantheistisches System auf Grund von gewissen axiomatischen Voraussetzungen über die Substanz, das aus und für sich seiende Letzte, und dessen Modi und Attributen mathematisch konstruiert, so will Huet in seiner demonstratio evangelica aus gewissen historischen und zeugenkritischen Axiomen die Göttlichkeit der christlichen Religion erweisen. Aus allgemeinen Definitionen und Axiomen über Quellenschriften, Prophetieen etc. leitet er Lehrsätze über die zunächst historisch vorliegenden heil. Bücher und Prophetieen ab und spricht darin die Echtheit und Wahrheit der heil. Schrift in der historischen Erzählung und in den Prophetieen aus. Aus beiden, den Prophetieen und den historischen Thatsachen, ergibt sich die Stellung und Bedeutung Christi als Glaubensauktorität. Sehen wir nun, wie er die Prämissen für diese Thesen in Definitionen und Axiome formuliert. „Ein echtes Buch ist jenes, welches von dem Verfasser geschrieben ist, von dem und zu der Zeit, zu der es geschrieben sein will.“ „Eine Prophetie ist die Erzählung zukünftiger Dinge, welche sich zur Zeit der Prophetie noch nicht zugetragen hatten und die aus natürlichen Ursachen nicht erkannt werden können.“ „Der Messias ist der von Gott zum Heil der Menschen gesendete Gottmensch, der von den Propheten im alten Bunde vorausverkündigt wurde.“ Das sind die wichtigsten Definitionen; die wichtigsten Axiome sind folgende:

„Jedes Buch ist echt, welches in der nächsten Zeit dafür angesehen wurde.“ „Jede Prophetie ist wahr, welche wirklich erfolgte Dinge voraussagte.“ „Jede prophetische Gabe ist von Gott.“ Wären nun das Euclidische Definitionen (wie über die Natur der Linie, des Kreises, Quadrates) und Axiome wie die, welche die gesetzlichen Beziehungen zwischen Gröfsen, Linien, Kreiselementen etc. enthielten, dann würden sich hieraus von selbst Lehrsätze ergeben. Allein in dem vorliegenden Falle sind die Definitionen von den Axiomen gar nicht verschieden. Man darf z. B. in der ersten Definition nur den Hauptsatz „ein echtes Buch ist jenes, welches etc.“ umändern in den gleichbedeutenden Satz: „Jenes Buch ist echt“, so hat man ein Axiom im Sinne Huets. Die Euclidischen Definitionen und Axiome sind nichts anderes als die Unter- und Obersätze eines Schlusses. Der Obersatz im Schlufs enthält das allgemeine Gesetz oder die allgemeine Erfahrung, und der Untersatz sucht hiermit einen speziellen Fall in Beziehung zu bringen, um für seine Erkenntnis das allgemeine Gesetz oder die allgemeine Erfahrung zu verwerten. Die eigentümlichen Schwierigkeiten bei allen empirischen Gegenständen — und das sind mit Ausnahme der Mathematik alle — besteht darin, in dem konkreten einzelnen Falle das Allgemeine zu entdecken, den Mittelbegriff aufzufinden, welcher ihn unter das allgemeine Gesetz stellt. Die Mathematik konstruiert die Gebilde frei, deren Wesen vermittelst der Axiome mehr und mehr enthüllt wird. Aber überall sonst sind die Dinge empirisch gegeben und es handelt sich je nach dem Gegenstand nunmehr entweder um die allgemeinen Gesetze oder ihre Anwendung auf die konkreten Fälle. Dafs z. B. jene intensiven Bewegungen im Staats- und Staatenleben, Kriege und Revolutionen, ihre Ursachen und Folgen haben, wissen wir aus einer der mehreren Erfahrungen, die wir generalisieren; die eigentliche Schwierigkeit besteht nun aber in der Anwendung dieses Gesetzes auf konkrete Fälle. Was uns Huet bietet, sind Obersätze, nicht so sehr Axiome, als analytische Sätze, Nominaldefinitionen und allgemeine Erfahrungen. Die Aufgabe bestand nur darin, diese Sätze auf den vorliegenden Fall: heil. Schrift, alttestamentliche Prophetieen, anzuwenden.

Trotzdem sich H. über den Wert seiner geometrischen Methode täuscht, hat er doch in der That sich mit dem empirischen Erweis seiner Lehrsätze, die eigentlich schon hätten bewiesen sein sollen, abgegeben. Indem Spinoza diese Notwendigkeit mißachtete, gelang ihm scheinbar eine mathematische, exakte Darstellung seines Pantheismus. Unter seine Definitionen und Axiome über Substanz, Attribute und Modi subsumierte er ohne weiteres die ganze Welt, die sichtbare Welt des Raumes und die unsichtbare des Gedankens, und faßte Denken und Ausdehnung als Attribute, die einzelnen räumlichen Größen und Gedankenträger als Modi.

Obwohl Huet die Notwendigkeit erkennt, das positiv Gegebene auf die allgemeinen Voraussetzungen zurückzuführen (zu induzieren oder reduzieren), so fehlt seinen Beweisen doch die rechte Schärfe; sie werden vielfach ungenießbar durch das geschmacklose Aufhäufen aller möglichen Citate. Es begegnet uns hin und wieder ein origineller apologetischer Gedanke; ein großes Kapital an Gedanken aber haben schon die Väter geliefert und — vieles findet sich bei Heiden. Es nähert sich dem Komischen, wenn H. die antiken Fabeln von Bacchus, Pan, Priapus, Osiris auf Moses zurückführt. Perseus, Musäus, Amphion sind nichts anderes als Moses. Homer, Hesiod, Zoroaster haben ihn gekannt. Woher wüßte sonst jener, daß die Götter in menschlicher Gestalt die Städte besuchen, als aus 1. Mos. 18? — Einen schönen Gedanken, der einigermaßen das Dunkel der Offenbarung erhellen will, finden wir prop. IX, 6: Cum triplici modo res attingere soleamus, vel per sensus, vel per intellectum, vel per voluntatem, majorem esse animadvertimus intellectus amplitudinem et capacitatem, quam sensuum; majorem item voluntatis, quam intellectus. — Quamobrem Deus magis a nobis amari vult, quam cognosci; magis item cognosci, quam sentiri. Perfecte enim amari vult, aliqua tantum ex parte cognosci, nullo modo sentiri. Damit läßt sich der Gedanke Malebranches vergleichen: Ce qui doit rendre l'âme heureuse n'est pas pour ainsi dire la compréhension d'un objet infini, elle n'en est pas capable; mais l'amour et la jouissance d'un bien infini, dont la volonté

est capable par le mouvement d'amour que Dieu lui imprime sans cesse.

Den Oratorianer Malebranche bezeichnet Henri Martin etwas prahlerisch in seiner Geschichte Frankreichs als den letzten grofsen Denker, der aus den religiösen Orden hervorging: le contemplateur de l'ideal divin, qui semble devoir être éclos au fond d'une Thébaide, est le peintre du ciel, comme Lesueur, un enfant de Paris, de la cité bruyante et active entre toutes. M. will Metaphysik und Theologie, Vernunft und Glauben so vereinen, dafs die theologischen Wahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie heimisch und beherrschend werden müssen. Statt einer äufserlichen Verbindung, wie sie die Scholastik vollzog, will er eine innerliche, welche notwendig eine Vermengung werden mufste. Die Aristoteliker machen die Seele zur Form des Körpers, ziehen sie in Fleischlichkeit herab und öffnen ihr auf dem Wege der Sinne die alleinige Aussicht in die reale Welt (recherche de la verité, préf.). Nach christlicher Lehre steht die Seele Gott viel näher. Ihr Hang zum Sinnlichen ist nur Folge der adamitischen Verirrung. Folgen wir im einzelnen den Ausführungen Malebranches.

Wie die Materie, an der M. mit Cartesius nur das völlig durchsichtige, mathematisch bestimmbare Moment der Ausdehnung übrig liefs, fähig ist, in verschiedene Formen einzugehen und sich bewegen zu lassen, so hat auch die Seele die Fähigkeit, sich durch Ideen modifizieren und durch das bonum universale den Willen bestimmen zu lassen. Wie das Wesen der Materie die Ausdehnung, so ist das Wesen des Geistes der Gedanke (III, 1. 1). Die relative Aktivität dagegen, welche M. dem Intellekte beläfst, liegt im Willen. Das Wollen ist es, welches urteilt und schliefst und im Resultat ruht. Vom Willen, an den sich in der That eine normative Logik wenden mufs, kommen, wie schon Cartesius hervorhob, die vorschnellen und falschen Urteile und Schlüsse, da die Vorstellungen an sich nicht falsch sind. Der Wille ist frei, da seine Bestimmtheit durch das bonum universale, welches Gott ist, partikuläre Entscheidungen nicht hindern (I, 1, 2). Da der Wille über die Dinge urteilt

und eben in seiner Bestimmtheit durch Gott urteilt, so läfst sich schon von diesem Gesichtspunkte aus voraussehen, wie wichtig das göttliche Wesen für den Erkenntnisprozefs sein mufs.

Ehe wir uns der Noetik nähern, befafst sich M. im Anschlufs an Baco und die Skeptiker mit den verschiedenen Irrtümern, in die uns die Sinne, die Einbildung und der reine Geist, die Neigungen und Leidenschaften führen. Die Sinne täuschen sich in der räumlichen Gröfse, Art und Geschwindigkeit der Bewegungen, indem unsere Perspektive nur höchst ungenügend die Dimensionen erfafst. Namentlich befinden wir uns betreffs der Sternenwelt in einer fortwährenden Täuschung. Eine Hauptirrung der Menschen ist es, subjektive Empfindungen, Farben, Töne, Gerüche, Temperaturunterschiede (die Schwere läfst M. aufserhalb der Betrachtung) auf die Dinge selbst zu beziehen, während sich in ihnen doch nur die physischen Beziehungen zu unserem Körper darstellen. Die Bewegungen, Schwingungen der Nervenfasern leiten die äufsern Eindrücke dem Centralorgan der Seele zu.

Die Einbildungskraft unterliegt den verschiedenen Schwankungen des Lebensgefühls, der physischen Temperatur, die sich durch Nahrung und geistige Getränke, feinere und schwerere Luft, die verschiedenen Reizungen und Erregungen des Nervensystems mannigfach bestimmen läfst. Überhaupt ist Form und Inhalt des Gedankenlebens abhängig von den verschiedenen Eindrücken (Impressionen) und Modifikationen der Gehirnfasern, die wir von den Eltern bis auf Adam zurück, das Kind von der Mutter, der Freund vom Freunde erhält. Die Nervenfasern sind zarter beim Weibe, kräftig beim Manne und unbiegsam beim Greise. Daher kommt die Feinfühligkeit der Frauen und die Stärke eindringender Untersuchung beim Manne. Ferner steht das Phantasie- und Geistesleben unter dem Banne bestimmter Beschäftigungen und Berufe, und erhält von da aus Fülle und Form. Endlich ist es die Lektüre, welche über unser Denken entscheidet, den trägen Geist abstumpft, den zerstreuten verwirrt und viele, die sich ein für allemal bestimmten Führern überlassen, in einseitige Bahnen drängt. Wir sollen selbst Aristoteles

nicht in allem vertrauen, nicht mit fremden, sondern mit eigenen Augen sehen.

Der reine Geist irrt, weil er sich nicht an einer Vorstellung festhalten läfst und eine Menge zusammendrängt, die das Geisteslicht verdunkeln mufs. Es erinnert an Herbart, wenn M. sagt: l'esprit ne peut pas s'appliquer à plusieurs choses à la fois — et ne peut pas pénétrer l'infini (III, 2, 2). Viele wollen alles umfassen und durchdringen, das Unendliche der Breite und Tiefe nach begreifen, allein es ist dies unmöglich, und wenn man der Vernunft auf dem Gebiete der Geheimnisse zu viel Raum gibt, verführerisch. Tous ces raisonnements subtils et humains peuvent au contraire exciter en eux leur orgueil secret: ils peuvent les porter a faire usage de leur esprit mal à propos, et a se former ainsi une religion conforme à sa capacité.

Andererseits ist der menschliche Geist auf das Unendliche angelegt, wenn er es auch nicht durchdringt, und er kann sich weder theoretisch noch praktisch dauernd mit Dingen beschäftigen, die nicht unendlich sind oder nicht wenigstens etwas vom Unendlichen an sich haben, wie die Ideen.

Mit dem Sinne der platonischen „Ideen", welchem die aristotelischen Universalien nahe verwandt sind, stimmt der Gebrauch des Wortes „Idee" bei Cartesius und den Folgenden nicht ganz überein. Es sind nicht abstrakte Allgemeinbegriffe, sondern Anschauungsbilder und Vorstellungen konkreter einzelner Dinge, deren Idealität nur in ihrer geistigen Natur beruht. Es sind psychische Gebilde und als solche erhaben über alles äufserliche materielle Sein, nicht direkt aus sinnlichen Eindrücken erzeugt, sondern nur durch sie veranlafst. Sie sind höhern Ursprungs und von höherer Realität. Aber wie bilden sie sich, wie entstehen sie? Darüber gehen die Ansichten auseinander. Der Sensualismus, den M. bei Aristoteles für begründet hält, läfst aus den Dingen gewisse species (εἴδη) aus- und in die menschliche Vorstellungswelt eingehen. Gegen diese Theorie erhebt nun M. einige beherzigenswerte Bedenken, welche indes nur eine grobsinnliche Fassung der species treffen. Es läfst sich, meint M., schwer einsehen, wie sich so unzählige Bilder, die uns die

Aufsenwelt liefert, nicht im Raume stofsen und verwirren und zu einem Gesamtbilde im Sehpunkte sich einen. Die species vergröfsern und verkleinern sich je nach der Entfernung oder durch optische Instrumente gesehen. Überhaupt verändert die perspektivische Entfernung die wahren species durch Krümmung und Verkürzung der Linien. Endlich müfste man annehmen, die Dinge erzeugten aus sich in unbeschreiblicher Raschheit solche Bilder ihrer Form, so dafs mit dem Auftauchen verborgener Dinge sich auch sogleich das entsprechende Bild dem Auge präsentierte. Teils im Zusammenhang mit der widerlegten Ansicht, teils unabhängig davon steht die Theorie, dafs der Intellekt die geistigen unveränderlichen Wesensbegriffe der Dinge aus dem Sinnlichen bilde. Diese Annahme wird aus dem Grunde zurückgewiesen, weil der Mensch, so wenig er die Körper erschaffen könne, ebenso wenig das Höhere und Schwerere vermöge, geistige Ideen zu bilden. Es wäre dies gerade, wie wenn man aus einem Stein einen Engel bilden wollte oder sollte. Wir kommen zur Annahme: wir oder die Dinge erzeugen die Ideen, weil sich bei der äufsern Gegenwart von Objekten oder der innerlichen freiwilligen Vergegenwärtigung Ideen in unsere Seele einstellen und wir gewöhnt sind, aus einem post hoc ein propter hoc zu machen. So wenig aber die Bewegung einer Kugel, welche eine andere antreibt, die zureichende Ursache der abgeleiteten Bewegung ist, so wenig sind die Dinge oder unser intellektuelles Wollen die hinreichende Ursache der Ideenbildung. Aufser diesen unmittelbaren Bildungsweisen der Ideen gibt es mittelbare Entstehungsmöglichkeiten der Ideen. Wir erblicken die Dinge entweder im Lichte angeborener Ideen, oder im Lichte unserer eigenen seelischen Vollendung. Die angeborenen Ideen sind unfähig, sich mit der anschaulichen Umgebung zu decken, und zu verschieden von den sinnlichen Eindrücken, als dafs eine Verschmelzung stattfinden könnte. Die andere Theorie, wonach die Ideen potentiell, die Dinge eminenter im Geiste angelegt sind und dafs „die Seele, sich verschiedenartig modifizierend, die Dinge erkennen kann", pafst nur auf Gott, der „in sich alle Dinge schaut im Blick auf seine eigenen Vollkommenheiten, die

ihm die Dinge vergegenwärtigen". Nur der menschliche Geistesstolz kann das vermeinen; Augustinus tritt ihm entgegen mit den Worten: Dic quia tu tibi lumen non es. Wir sehen die Objekte, nicht nur die ewigen Ideen, sondern auch die wandelbaren Dinge in Gott, während die Betrachtung ihrer Verhältnisse und Beziehungen (z. B. Gleichheit) unser ist. Dies scheint M. die einfachste Erklärung zu sein, gegen welche die Annahme, daſs Gott die Ideen ein für allemal in dem menschlichen Geiste niedergelegt habe oder bei jeder Gelegenheit neu erschaffe, sich als höchst verwickelt und Gottes unwürdig darstelle. Diese theosophische Erklärung, welche sich auf Augustinus beruft: Insinuavit nobis Christus animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari nisi ab ipsa substantia dei, diese theosophische Ansicht, meint M., bringt uns allein in die Gott gegenüber gebührende Abhängigkeit, wie sie der Apostel will, wenn er schreibt: non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis etc. (1. Cor. 3. 5), Deus enim illis manifestavit (Rom. 1, 19) etc. Wir schauen nicht, wie man leicht miſsverstehen könnte, unmittelbar Gottes Wesen in seiner Einheit und Absolutheit, aber die Idee des Unendlichen begleitet uns bei allen Einzelerkenntnissen, sie geht der Idee des Endlichen voraus und läſst uns alle Dinge in sich erkennen (l'esprit n'apperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini; toutes les idées particulières ne sont que de participations de l'idée générale de l'infini). Während wir äuſsere Objekte durch die Ideen, unsern Geist durch das Bewuſstsein, fremde, gleichartige und höhere Geister vermutungsweise erkennen, begreifen wir Gott durch sich selbst, erkennen ihn also auf eine vorzüglichere Weise als alle andern Dinge. Denn es wäre nicht abzusehen, wie wir das Unendliche vermittelst einer endlichen Idee erfassen könnten.

Wir haben uns bisher aller Zwischenkritik enthalten, können aber jetzt nicht mehr zurückhalten. Wer weiſs etwas davon, daſs er die Objekte in Gott sieht, und wenn kaum einer das weiſs, wie kann dadurch das Abhängigkeitsgefühl gegen Gott sich steigern? Machen wir uns Gottes Wesen nicht durch sinnliche und endliche Anschauungen deutlich, und muſs nicht eine

dunkle Ahnung ersetzen und ergänzen, was an der vollen Wahrheit fehlt? Das aktuell Unendliche begreifen wir nicht, und das aktuell Unendliche ist nicht in uns, wenn wir es auch ahnen und wenn es uns auch wie von ferne berührt. Sonderbar ist die Stufenfolge der Erkenntnisklarheit: zuerst Gott, dann die körperlichen Objekte, dann der eigene und endlich der fremde Geist. Die Annahme, dafs der äufsern Natur- die innere Geisteswelt an Klarheit nachstehe, ist nur möglich, wenn man wie M. alles Irrationelle, nur der sinnlichen Empfindung Zugängliche aus dem Wesensbestande der Dinge ausscheidet und dem Subjekte beilegt, wenn man den ganzen Reichtum subjektiver Empfindungen und Strebungen mit einer gewissen rationalistischen Geringschätzung behandelt. Die Gefühle geben uns, nach M., Kunde von dem jeweiligen psychischen und physischen Zustande, vermitteln keine Erkenntnisse und sind dennoch einzige Quelle unserer Seelenkenntnis. Allein, könnte man fragen, wenn unser Körper wie alle Körper nur als Ausdehnung nach den drei Dimensionen existiert und unsere Seele im göttlichen Wesen als eine unselbständige Modifikation sich verliert, so dafs das Bestehen einer gewissen Freiheit des Denkens und Wollens zum Ganzen nicht passen will, wie ist überhaupt noch ein individuelles Gefühls- und Begehrungsleben zu begreifen? M. sagt in dieser Hinsicht, wie erst die Bewegung in die starre Ausdehnung (Materie) Mannigfaltigkeit und Leben hineinbringt, so bilde die Verschiedenheit individueller Strebungen und Neigungen den Reichtum der Geister.

Obwohl bei M. Gott alles in allem, obwohl er Ort der Geister und Ideen ist und den Verkehr zwischen Seele und Leib vermittelt, möchte er doch den Individuen eine Selbständigkeit retten, die mit den Grundvoraussetzungen schwer vereinbar ist. Was hat die Ausdehnung der Materie und was hat das individuelle Denken und Wollen für einen Wert, wenn der Materie alles eigene Leben fehlt und das Denken und Wollen höchstens abirren kann?

So sehr M. von den Peripatetikern abweicht und sich ihnen entgegenstellt, steht er, was die Behandlung des Individuellen

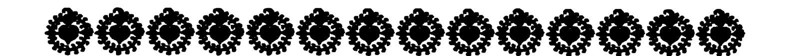
und Empirischen betrifft, dem Aristoteles, der das Besondere und Reale sehr hoch, aber noch höher das Allgemeine und Ideale schätzt, sehr nahe. So fremd ferner der aristotelische Formbegriff der cartesianischen Naturauffassung ist, wie sie M. vertritt, besteht doch darin eine Verwandtschaft, dafs auch Aristoteles in einem räumlichen, mathematisch bestimmbaren Element (Form) der Wesensschauung einen Anhalt gibt, und dafs wie bei Cartesius eine leichte Modifikation, so hier die Transformation, die Dinge als leicht veränderlich darstellt.

M. ist sich selbst dieser Übereinstimmung nicht bewufst und tadelt mit einer bittern Heftigkeit an Aristoteles alles, Inhalt und Form seines Philosophierens und sucht ihn als unchristlich darzustellen. Dafs er für verschiedene Wirkungen verschiedene Kräfte postuliert und den materiellen Dingen Aktivität und Substantialität beilegt, scheint ihm nur als Ausflufs jener heidnischen Gesinnung verständlich, welche die Natur vergöttert. (l. VI. p. II. ch. 3: On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lorsqu'on admet des formes, des facultés, des qualités, des vertus, ou des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature; et l'on entre ainsi insensiblement dans le sentiment des Payens par le respect que l'on a pour leur philosophie.)

Gott ist die Quelle und die fortwährende Ursache aller Bewegung, alles Denkens und Wollens. Aufgabe der Philosophie ist es, das, was unbewufst geschieht, zum Bewufstsein zu erheben, unsere faktische Abhängigkeit im Geistesleben uns klar zu machen und nahe zu bringen. Ein volles Eingehen in Gott, ein selbstloses Versenken in das reine Denken und Wollen ist die höchste und centrale Forderung, welche, wie die Theologie, so die Philosophie ganz von ihrem Standpunkt aus erheben mufs. Die erhabene Gesinnung, der ideale seelische Schwung und die Konsequenz dieser Ausführungen verdient alle Anerkennung. Die Versöhnung zwischen Glauben und Wissen scheint so rein und klar vollzogen zu sein, dafs keine Trübung und kein Zweifel mehr möglich scheint. Die sich auf exaktem Wege mehr und mehr befestigende mathematisch m e c h a n i s c h e Weltanschauung

ist durch Cartesius und Malebranche für den Glauben gewonnen und dieser Gewinn wäre von unschätzbarer Bedeutung, wenn er sich hätte festhalten lassen. Aber neben M. stand bereits ein anderer Denker (Spinoza), der noch konsequenter als dieser alles materielle und geistige Eigendasein zu einer bedeutungslosen Modifikation des alleinen göttlichen Seins erklärte. Und eine Malebranche verwandte Sinnesweise hatte Fenelon zu jener mystischen Selbstverirrung geführt, welche die realen Thatsachen des Lebens verkannte. Über Spinoza und Fenelon das nächstemal mehr!





DIE PHILOSOPHISCHEN REFORMVERSUCHE DES NIKOLAUS CUSANUS UND MARIUS NIZOLIUS.

ZUR INDIREKTEN RECHTFERTIGUNG DER PERIPATETISCHEN PHILOSOPHIE.

ERSTER TEIL.
DIE THEOSOPHIE DES NIKOLAUS CUSANUS.

Von

KANONIKUS Dr. M. GLOSSNER.

II.

Die Lehren von Gott, dem Weltall und dem Menschen.

Das Endliche ist Symbol des Unendlichen. Wir bedienen uns daher der vom Endlichen hergenommenen Bilder und Gleichnisse, vor allem der mathematischen, der Figuren und Zahlen, um das Unendliche zu erkennen. „Die sichtbare Welt ist ein Abbild der unsichtbaren. Daher kann das Unsichtbare durch Symbole erkannt werden; denn alle Dinge stehen in einem uns freilich unbekannten Verhältnisse zu einander, so dafs aus allen das eine Universum sich herstellt und alle in dem Selbstgröfsten das Selbsteine sind (in ipso maximo ipsum unum). Gröfsere Festigkeit als das sinnlich wahrgenommene und in einem beständigen Schwanken begriffene Materielle besitzt das Abstrakte, zu welchem das Mathematische zu rechnen ist. Aristoteles selbst, der, um originell (singularis) zu erscheinen, seine Vorgänger, Pythagoras und die Akademiker bekämpfte (eine Äufserung, in welcher sich die sonst verhüllte Antipathie des Cusaners gegen den „Philosophen" unwillkürlich Luft macht), bedient sich doch des Gleichnisses von den Zahlen, um den Unterschied der Arten zu erklären. Auf diesem Wege der Alten hat man sich dem-

nach in der Untersuchung der göttlichen Dinge am passendsten der mathematischen Zeichen wegen ihrer unzerstörbaren Gewifsheit zu bedienen.“ De doct. ign. l. I. c. 11.

Im mathematischen Symbole aber erkennen wir, dafs im Unendlichen das Gröfste und Kleinste zusammenfallen und überhaupt die Gegensätze identisch sind. Das Unendliche ist über die Gegensätze erhaben, indem es dieselben in sich identifiziert und dadurch aufhebt. Die Art und Weise, wie sich Nikolaus dieses Prinzip zu begründen bemüht, haben wir zum Teil bereits kennen gelernt. Wir fügen dem Gesagten noch folgendes bei. Da das Gröfste, so lautet ein Argument, nicht gröfser und kleiner sein kann und dasselbe vom Kleinsten zu sagen ist, so sind Gröfstes und Kleinstes dasselbe: ein Fehlschlufs, in welchem in der zweiten Figur ohne eine negative Prämisse geschlossen wird. Das nämliche gilt vom folgenden Argument: Denkt man sich vom Gröfsten und Kleinsten die Quantität hinweg, so bleibt der Superlativ und sie fallen zusammen. De doct. ign. l. I. c. 4. Würdig reiht sich an diese beiden ein drittes Argument. Das Identische ist verschieden vom Nichtidentischen (Verschiedenen), also mit ihm dasselbe (verschieden, nichtidentisch nämlich). De genesi t. I. fol. 69 b.

Das Gröfste ist über allen Gegensätzen, auch dem der Bejahung und Verneinung; denn das Gröfste ist alles in Wirklichkeit. Es ist daher dasselbe, zu sagen: Gott ist am meisten Licht, und zu sagen: er ist am wenigsten Licht, wiewohl dies das Denkvermögen des menschlichen Geistes übersteigt, der auf rationalem Wege das kontradiktorisch Entgegengesetzte nicht zu vereinigen vermag. (Doct. ign. I. 4.)

Im Unendlichen fallen Linie, Dreieck, Kreis und Kugel zusammen. Das unendliche Dreieck ist unendliche Linie, denn ist eine Linie des Dreiecks unendlich, so sind es alle übrigen, die unendlichen Linien aber fallen zusammen, sind eins. Das unendliche Dreieck ist Kreis. Stellen wir uns ein Dreieck vor, dessen Winkel mit a b c bezeichnet sind, so sei a b eine unendliche Linie; würde nun b bis zu seinem Anfang um a herumbewegt, so entstünde ein gröfserer Kreis, von dem b c ein Teil, und als Teil eines unendlichen Bogens, gerade, sowie als Teil eines Unendlichen selbst unendlich und somit gleich dem ganzen Umfang ist. Da nun weiterhin der ganze Umfang eine gerade Linie ist, so ist er mit a b gleich, und die gerade Linie, die Dreieck ist, ist auch Kreis, und wie sich ferner ergibt, Kugel. (L. c. c. 13. sequ.)

Wir brauchen diese mathematische Symbolik nicht weiter

zu verfolgen, um einzusehen, wohin sie führt, nämlich zum unterschiedslosen Chaos, zum Nichts. Vom mathematischen Standpunkt betrachtet, sind diese Betrachtungen unbrauchbar und wertlos; denn mit der Linie, die Dreieck, Kreis und Kugel ist, kann der Mathematiker nichts anfangen. Beruhen doch selbst die Fiktionen des Infinitesimalkalkuls auf der Voraussetzung, dafs die Natur der Gröfse (des Dreiecks, Quadrats u. s. w.) im Unendlichen nicht verändert werde. Auf dem Wege jener bodenlosen mathematischen Spekulationen liefse sich z. B. beweisen, dafs der nach einer Seite ins Unendliche verlängerte Hebel einer unendlichen Last das Gleichgewicht halte. Es sind Suppositionen, die sich, von jeder festen Grundlage abgelöst, ins Nichts verlieren. Es wäre schlecht um unsere Gotteserkenntnis bestellt, wenn der Begriff des Unendlichen keine solidere Basis besitzen würde.

Der im mathematischen Symbol gefafste Begriff des Unendlichen erweist sich bei näherer Betrachtung als ein trügerisches und gefährliches Irrlicht, wie denn überhaupt gesagt werden mufs, dafs kein Begriff oder angebliche „Idee“ gröfseren Täuschungen ausgesetzt ist, als der Begriff des Unendlichen. Wir begreifen daher vollkommen, warum die Geschichte der Mathematik wiederholte Versuche aufweist, in der höheren Analysis ohne diesen Begriff auszukommen. Der Weg, zum wahrhaft Unendlichen zu gelangen, ist in allen Fällen ein anderer, als der vom Cusaner eingeschlagene. Wir stehen zunächst den Dingen mit ihren ganz konkreten Eigenschaften, den Körpern mit ihrer dreifachen Ausdehnung, Schwere, Beweglichkeit u. s. w. gegenüber. Wir haben es also nicht mit blofsen Zeichen und Symbolen, sondern mit Realitäten zu thun. Von diesen endlichen Realitäten kommen wir nun allerdings auf dem Wege der Kausalität zu einer unendlichen Realität hinüber, erkennen jedoch nur das Dasein, nicht das Wesen derselben. Wir erschliefsen die unendliche Vollkommenheit der ersten und höchsten Ursache, ohne jedoch imstande zu sein, die innere Möglichkeit eines unendlichen Seins direkt nachweisen zu können. Jene Methode aber, die sich durch blofse Negation der Grenzen des Endlichen zum positiven Begriffe des Unendlichen emporzuschwingen vermeint, bietet uns statt des wahrhaft Unendlichen das Bestimmungslose, in welchem die endlichen Wesenheiten untergegangen sind, ohne dafs eine unendliche Wesenheit daraus aufgegangen wäre oder je aufgehen könnte.

Betrachten wir indes genauer den für die weitere Entwicklung der Lehre des Cusaners bedeutsamen metaphysischen Sinn jener mathematischen Erörterungen. Gott, der Unendliche, im

mathematischen Bild Symbolisierte, wird nämlich nicht als transcendente, wirkende Ursache, sondern als Prinzip des Seienden bestimmt. Das gegebene Sein bewegt sich in Gegensätzen, die in ihm in verschiedener Mischung oder Spannung, in ihrer Reinheit aber aufser ihm in absoluter Identität sind. Wäre die Frage nicht verfrüht, so würden wir uns selbst einwenden: also doch eine transcendente Gottwirklichkeit! und antworten: nein, sondern eine Idee, eine blofse Möglichkeit an der Stelle Gottes. Alles werdende Sein bewegt sich zwischen Gegensätzen, aber diese Gegensätze sind nicht identisch. Man hat das Gröfste und Kleinste vom Standpunkt der höheren Mathematik erzeugende Prinzipien der Gröfse aufserhalb der Gröfse genannt. Es ist dies aber nur eine Betrachtungsweise, die eine gewisse Berechtigung in methodischer Absicht haben mag, zur Erklärung des realen Werdens jedoch nicht ausreicht. Die immanenten Prinzipien des realen Werdens sind erstens andere, als jene, woraus man sich in abstracto Zahl und Gröfse entstehend denken mag, nicht das Gröfste und Kleinste, sondern Privation und Form, und diese sind weder in den Dingen noch aufser ihnen identisch; zweitens genügen diese Prinzipien ohne eine transcendente bewegende Ursache nicht, um den Werdeprozefs zu erklären. Wir sagen: transcendente Ursache, denn es liegt im Begriffe der wirkenden Ursache, verschieden von und aufserhalb der Wirkung zu sein, so dafs, wenn Gott als Ursache der Dinge gedacht werden soll, die Transcendenz Gottes als unvermeidliche Folgerung sich ergibt.

Umgekehrt ist einleuchtend, dafs, wenn Gott als Prinzip der Dinge, nicht als Ursache bestimmt wird, also nach Analogie der numerischen Einheit in ihrem Verhältnis zur Zahl, des Punktes zur Gröfse, in ihn jene Gegensätze hineingetragen werden müssen. In diesem Falle wird die unendliche Einheit mit Recht sowohl als das schlechthin Kleinste und daher als Grund und Anfang aller Zahl, als auch als das schlechthin Gröfste, und folglich als deren Ende und Grenze bezeichnet. (S. Clemens a. a. O. S. 53.) In demselben Sinne ist dann zu sagen, die Ewigkeit sei Einheit des (punktuellen) Jetzt und seiner endlosen Ausbreitung, die Unermefslichkeit Einheit des Punktes und der unendlichen Ausdehnung; allgemein gesprochen: das unendliche Sein Einheit des potenziellen und aktuellen Seins, wie es der Cusaner selbst in der später zu erörternden Formel des Possest ausgesprochen hat (S. Excit. l. 8 ex sermone. Pax Dei, qui exsuperat t. II. f. 155 a, wo es heifst, das Sein sei stabil wie das Nun, das unmittelbar von Gott ist. Die Zeit ist Explikation des Nun, wie die Zahl des Eins.)

Zu ähnlichen Auffassungen sehen wir auch neuere Denker fortschreiten, die einen dem des Cusaners ähnlichen theosophischen oder ontologischen Standpunkt einnehmen. P. Gratry, dessen philosophisches Denken im Ideenkreise seines Ordensgenossen Malebranche sich bewegt und der mit Nikolaus die Vorliebe für das mathematische Symbol des Unendlichen teilt, betrachtet die Prinzipien des Quantitativen, als welche ihm das unendlich Kleine und unendlich Große gelten, als die Prinzipien des Werdens in Zeit und Raum und bezeichnet sie als die ins Endliche hineinscheinende Ewigkeit und Unermeßlichkeit Gottes. „Was ist, frägt er, das infinitesimale Element einer, gleichviel welcher, Bewegung? Was sind diese unendlich kleinen Bewegungen, die sich nicht verrücken? Was sind sie anderes als die Prinzipien der Bewegung? Ja, diese unbeweglichen Prinzipien der Bewegung, diese Prinzipien der über alle Ausdehnung erhabenen Ausdehnung, diese Prinzipien der über Zeit und Maß erhabenen Dauer, sie sind die im Hintergrunde des Raumes durchscheinende Unermeßlichkeit selbst, die im Hintergrunde der Zeit, ihrem geschaffenen Bilde, durchscheinende Ewigkeit und die unendliche Kraft Gottes im Hintergrunde der endlichen Kräfte und Bewegungen. Die Vernunft berührt hier also den unbeweglichen Beweger, der durch seine Kraft auf die, wie jedes Geschöpf, in ihm sich bewegende Materie wirkt.“ (Gratry, Studien, Erkenntn. des Menschen in seiner Denkthät. Bd. II. S. 99.) Wie Nikolaus, so glaubt deshalb auch Gratry von jedem gegebenen Endlichen ohne Vermittlung (eines Schlusses) sich zum Unendlichen aufschwingen zu können: „Im Grunde ist jede wahre wohl erwogene Idee in uns, gleichwie auch jedes Geschöpf und jede Bewegung der Geschöpfe, alles ist ein Beweis für das Dasein Gottes.“ (A. a. O. S. 137.)

Scheint denn nicht in der That Gott als Ursache alles Seins und als das Sein schlechthin auch Prinzip der Dinge zu sein? Selbst der hl. Thomas scheint dies anzunehmen, denn an der Stelle, wo er in der theologischen Summe die Frage berührt (I qu. 3 art. 5), stellt er nur in Abrede, daß Gott in irgend einer Gattung, wie z. B. Punkt und Linie in der Gattung des Quantitativen Prinzip sei, und erklärt sogar ausdrücklich, Gott sei Prinzip des ganzen Seins und falle deshalb auch nicht indirekt unter irgend eine Gattung des Seienden. Der hl. Thomas aber betrachtet Gott als transcendentes Prinzip, und ist weit davon entfernt, zuzugeben, daß irgend eine Analyse des Endlichen zum Unendlichen führe. Das Dasein Gottes ist ihm Sache der Beweisführung, nicht aber der bloßen Abstraktion im Sinne

des Cusaners und Gratrys, d. h. der Verunendlichung des Endlichen durch Aufhebung der Schranken des Endlichen, ein Prozefs, der nur zum Allgemeinen, nicht aber zum wahrhaft Unendlichen zu führen vermag; denn die Wesenheiten der Dinge sind an sich endlich, wiewohl sie dem Stoffe gegenüber, in welchem sie verwirklicht werden, eine gewisse, relative Unendlichkeit besitzen, die durch den Stoff eingeschränkt, verendlicht wird. Auf dem Wege des Cusaners gelangt man zu Abstraktionen, nicht zu einer transcendenten und lebendigen Realität, wie es das wahrhaft Unendliche ist, und die erste und höchste Ursache der Dinge sein mufs. Noch mehr und Schlimmeres: wird die Quelle des Seins als konstitutives Prinzip statt als wirkende Ursache des Seienden bestimmt, so kann dies, nur um den Preis der Identifizierung von Sein und Nichts geschehen; denn in einem gewissen Sinne sind Sein und Nichts die Angelpunkte, um die sich alles uns umgebende Sein dreht. Auch vor dieser Konsequenz schreckt der Cusaner nicht zurück, indem er die coincidentia oppositorum in ihrem ganzen Umfange, also auch von den höchsten Gegensätzen des Seins und Nichtseins behauptet. (De doct. ign. l. 1. c. 6: quomodo intelligi potest maximum non esse posse, cum minime esse sit maxime esse?) Dafs aber Nikolaus Gott als konstitutives Prinzip des Seienden betrachte, kann nicht bezweifelt werden. Gott ist, so führt er in der Schrift: Idiot. de Sapient. aus, Prinzip des Seienden, wie die Einheit Prinzip der Zahl, die Gewichts- und Mafseinheiten Prinzipien des Gewichtes und Mafses (Ed. cit. t. I. fol. 75 b) sind.

Dem Seinsbegriff des Cusaners gemäfs, der kein anderer ist als der eleatische, und dem er auch dann treu bleibt, wenn seinem spekulativen Blicke das Eine in die unendliche Vielheit der Individuen sich verwandelt oder der Universalismus in einen schrankenlosen Individualismus umschlägt, ist das Kleinste im Gröfsten das Gröfste, die absolute Möglichkeit ist im Gröfsten die absolute Wirklichkeit selbst. Aus diesem Prinzip folgt die ganze Gotteslehre. Wie in der gröfsten Linie ein Fufs nicht gröfser ist als zwei, so ist jede Essenz in der gröfsten die gröfste. (De doct. ign. I. 16.)

Hieraus fliefsen „Folgerungen voll tiefer Weisheit“. Das Gröfste ist der rationale Grund und als solcher das Mafs von allem. Das Gröfste ist in jedem und in keinem Dinge heifst soviel als, da das Gröfste in demselben Verhältnisse in jedem Dinge ist, in welchem jedes Ding in ihm ist, und es dieses Verhältnis selbst ist, so ist das Gröfste in sich selbst. Alles partizipiert am Sein. Nehmen wir dieses Partizipieren hinweg, so

bleibt das einfachste Sein, die Wesenheit der Dinge übrig. Die Dinge partizipieren demnach am Sein nicht so, dafs sie ein eigenes, wenn auch verliehenes, abhängiges, bedingtes Sein haben, sondern was ihnen eigen ist, ist das Nichts. Sie partizipieren am Sein, wie das Krumme am Graden, das Krumme aber ist ein Abfall vom Graden und an sich nichts. In ihrem eigenen Sein sind demnach die Dinge nichts. Was von Sein an ihnen ist, ist das Sein Gottes. (L. c. c. 17. 18.)

Im göttlichen Sein sind die Gegensätze aufgehoben, sie fallen in ihm zusammen. Der Cusaner verfehlt jedoch nicht, wie Hegel, einzuschärfen, man müsse in göttlichen Dingen die Gegensätze in einem einfachen Begriffe in eins zusammenfassen, indem man ihrem Auseinanderfallen zuvorkommt — oportet in divinis simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria, ipsa antecedenter praeveniendo, puta non oportet in divinis concipere distinctionem, et indistinctionem tamquam contradicentia, sed illa ut in principio suo simplicissimo antecedenter, ubi non est aliud distinctio et indistinctio. L. c. c. 19. Diese Bemerkung diene zum Verständnisse der Trinität, d. i. wie der Cusaner meint, der Lehre, dafs die Einheit Dreiheit sei. Damit wäre denn allerdings der Vorwurf, die christliche Trinitätslehre widerspreche dem obersten Prinzip der Vernunft, gründlich hinweggeräumt. Wir glauben jedoch, der Wahrheit und dem Interesse des Christentums sei besser gedient, wenn wir mit dem hl. Thomas die Anwendbarkeit des principium contradictionis auf die göttlichen Dinge zugestehen, den Vorwurf des Widerspruchs der Einheit und Dreiheit in Gott aber durch den Hinweis auf die eigentümliche Natur des relativen Gegensatzes lösen, der ohne eine Zusammensetzung in Gott einzutragen, einen realen Unterschied der Personen begründet.

Wenn wir einen Blick auf den Zusammenhang der bisherigen Lehren des Cusaners werfen, so ist die coincidentia oppositorum unter der Voraussetzung der Einheit des Seienden und bei der Annahme, dafs Gott Wesen der Wesen und die Wesenheiten der Dinge formell in ihm enthalten seien, unvermeidlich. Diese Voraussetzung und Annahme aber sind falsch. Im göttlichen Verstande zwar müssen die endlichen Wesenheiten auch formell als vorhanden gedacht werden. In dieser Beziehung aber kommt ihnen nur ein objektives, d. h. (im Sinne des vormaligen Sprachgebrauches) gedachtes, ideales Sein zu. Im göttlichen Wesen aber sind die endlichen Wesenheiten eminent und virtuell, nicht aber formell enthalten. Verkennen wir diesen Unterschied, so werden wir dazu geführt, die Bestimmtheit des göttlichen Wesens

als Begrenzung zu fassen und in dasselbe die widersprechendsten Bestimmungen einzutragen. Das göttliche Sein wird in diesem Falle durch materielle, mathematische und metaphysische Begriffe entweder mit wesentlich gleichem Rechte gedacht, oder wir entschliefsen uns zu der Behauptung, jede Art der Vorstellung und begrifflichen Bestimmung sei nichts weiter als bildliche und symbolische Einkleidung. Der Cusaner selbst bleibt haltlos in der Schwebe zwischen beiden Annahmen.

Das angeführte richtige Verhältnis zwischen den endlichen Wesenheiten und dem göttlichen Wesen mufs demnach festgehalten werden, wenn wir nicht mit den höchsten Vernunftprinzipien brechen und allen festen Boden unter uns verlieren wollen. Denn wenn Gott als Sein, Wirklichkeit, Geist, mit Ausschlufs jedes Nichtseins, jeder Möglichkeit, jeder Materie bestimmt wird, wie er, ohne das principium contradictionis zu verletzen, bestimmt werden mufs, erscheint es als unmöglich, die Wesenheiten der Dinge formell in seinem Wesen zu setzen, oder mit dem Cusaner zu behaupten, dafs das Kleinste im Gröfsten das Gröfste sei, während umgekehrt, wenn die endlichen Wesenheiten mit der göttlichen identifiziert werden, die Leugnung des ersten Erkenntnisprinzips nicht umgangen werden kann.

Es ist notwendig, die wahre und falsche Lehre vom göttlichen Sein in dieser Schärfe einander gegenüberzustellen, um den Abgrund, dem die Theologie vom Cusaner zugeführt worden ist, ermessen zu können.

Zur Probe dafür, dafs die angegebenen Prämissen zu Folgerungen tiefer Weisheit führen, werden sie auf die Vorsehung angewendet. Da Gott der Inbegriff (complicatio) von allem, auch dem Entgegengesetzten ist, so kann der Vorsehung nichts entgehen. Wie die Gattung die entgegengesetzten Differenzen und die unendliche Zahl alle Zahl, so fafst die göttliche Vorsehung in sich, was geschieht und nicht geschieht, jedoch geschehen kann. Alles ist inbezug auf sie notwendig, weil alles Gott ist, was in Gott ist, Gott aber absolute Notwendigkeit ist. Gleichwohl konnte er auch das Entgegengesetzte vorhersehen; denn mit der Komplikation ist noch nicht das Komplizierte, wohl aber mit der Explikation die Komplikation gesetzt, d. h. Gott ist unendliche Möglichkeit, die durch das Wirkliche expliziert wird; nichts wird, aufser, was in ihm war, und mit Notwendigkeit aus ihm hervorgeht. Wir wissen nicht, ob diese Erklärung der göttlichen Vorsehung geeignet ist, irgend jemand zu befriedigen. L. c. c. 22.

Die alles wirkende Existenz Gottes wird durch die Kugel

versinnbildet. In der unendlichen Kugel ist das Centrum, weil gleich dem Durchmesser und der Peripherie, Länge, Breite und Tiefe. Wie die unendliche Kugel auf die einfachste Weise ganz in Wirklichkeit ist, so ist das Gröfste ganz in Wirklichkeit (in actu), das bildende Prinzip (forma formarum, forma essendi) von allem. Mit Recht sagt Parmenides, Deum esse cui quodlibet quod est est esse omne id quod est. Wie die Kugel die höchste Vollendung der Figuren ist, so ist das Gröfste die vollkommenste Vollkommenheit (perfectio perfectissima) von allem. Gott ist die einfachste ratio des Universums, Sein alles Seienden, das Mafs, die Ruhe, die Form aller Bewegung. Inwiefern aber die seienden Dinge endlich sind, partizipieren die einen der Wesen an dem von allen angestrebten Ziele, der Verwirklichung und Vollkommenheit von allem. So ist der Punkt die Kugel und partizipiert an ihrer Vollkommenheit durch die Linie, diese durch die Fläche u. s. w. L. c. c. 23. D. h. das Seiende ist als Ganzes unendlich, im einzelnen dagegen endlich; und doch ist es nicht ein zusammengesetztes Ganzes, denn das (logische) Sein ist einfach. Wie verhalten sich aber seine Bestimmungen? Als Akt zur Potenz. Wird aber damit nicht in das Einfache Zusammensetzung hineingetragen? Die letzte Zuflucht bildet immer wieder die coincidentia oppositorum, die Auflösung der Gegensätze im unterschiedslosen Eins. Wo bleibt aber dann die absolute Aktualität, Geistigkeit und Vollkommenheit Gottes, wenn das Höchste als Identität von Akt und Potenz, von Geist und Materie, vom Kleinsten und Gröfsten begriffen wird?

Eine deutlichere Probe der „tiefsinnigen Folgen“ als jene zweideutige Theorie der Vorsehung bietet uns zunächst die Lehre von den göttlichen Attributen, dann weiterhin die Theorie der Schöpfung, in welch letzterer eine der wichtigsten Koincidenzen, die des Möglichen und Wirklichen, zur Besprechung gelangen wird.

Was nun zunächst die Lehre von den Attributen betrifft, so wird von dem Gröfsten gesagt, es sei eigentlich namenlos; denn wo alles eins ist, könne es keine besonderen Namen geben, daher das Tetragrammaton, der eigentliche Name Gottes, von uns übersetzt werden mufs: Eines und Alles, Alles in Einheit. Noch bezeichnender scheint der Name: Einheit, die jedoch eine Einheit ist, der keine Vielheit gegenübersteht. Es ist dies der gröfste Name, der alles in der Einfachheit der Einheit begreift, worin alles, Mensch und Löwe unterschiedslos eines, aber doch auf die wahrste Weise ist. L. c. c. 24.

In diesen Bestimmungen ist der Mangel gewisser Unter-

scheidungen, reiner und gemischter Vollkommenheiten, eigentlicher und bildlicher Prädikation ohne Zweifel kein zufälliger. Gott ist Mensch und Löwe, wie er Weisheit und Macht ist, d. h. alles Erkennen Gottes ist ein symbolisches, alle Affirmation wesentlich gleichwertig. Gott ist eben das bestimmungslose und aus diesem Grunde namenlose Sein, dem wir verschiedene Namen geben, indem wir es in mannigfachen Bildern vorstellen, Namen und Bilder, die insgesamt von relativer, im Grunde nicht wesentlich verschiedener Bedeutung noch wesentlich verschiedenem Gehalte sind. Die Verschiedenheit ist nur eine graduelle, weshalb der Cusaner sagen kann, mittels der affirmativen Gotteslehre erhebe sich jede Religion zur Anbetung Gottes, des Dreieinen, indem sie der Verehrung Gottes durch den Glauben, den sie durch die Wissenschaft des Nichtwissens mehr der Wahrheit gemäfs berührt, die Richtung gibt. L. c. c. 26.

Wie zwischen reinen und gemischten, eigentlichen und bildlichen Attributen kein Unterschied gemacht wird, so auch nicht zwischen absoluten und relativen Attributen. Es verhält sich mit dem Namen: Gerechtigkeit, ja selbst mit der Trinität, wie mit dem Namen: Schöpfer. Die Kreatur beginnt damit, dafs Gott Vater ist, ihr Sein; dadurch, dafs er Sohn ist, erlangt sie ihre Vollendung; dadurch, dafs er hl. Geist ist, steht sie mit der ganzen Weltordnung im Einklang: mit einem Worte, die affirmativen Namen kommen Gott nur in seiner Beziehung zu den Geschöpfen zu. (De doct. ign. l. 1. c. 24.) Nicht wesentlich wird diese Attributenlehre abgeschwächt durch die Bestimmung, dafs die das weniger Vollkommene von Gott negierenden Verneinungen wahrer seien, als die das Vollkommene von ihm ausfchliefsenden, und ebenso die das Vollkommene von ihm aussagenden Bejahungen wahrer, als die das Unvollkommene prädizierenden; denn wenn unsere Gotteserkenntnis nicht in neuplatonischem Wolkendunst verschwimmen soll, so müssen von Gott gewisse Prädikate nach ihrem positiven Gehalt schlechthin affirmiert, andere schlechthin negiert werden können.

Vergleichen wir mit der Attributenlehre des Cusaners die Lehre des Aquinaten von den affirmativen Attributen, so tritt der Gegensatz gegen die dem eleatisch-neuplatonischen Gottesbegriff entsprungene Theorie des Cusaners in der denkbar schärfsten Weise hervor. „Über die Namen, die absolut und bejahend von Gott ausgesagt werden, wie gut, weise u. dgl. sind verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Die Einen sagten, diese Namen, obwohl der Form und dem Ausdruck nach affirmativ, seien doch der Bedeutung nach negativ, indem ihre eigentliche

Absicht nicht die sei, in Gott etwas zu setzen, sondern vielmehr von ihm etwas hinwegzunehmen. Indem wir also sagen, Gott sei lebendig, sei der Sinn, Gott existiere nicht nach der Weise lebloser Dinge. Andere aber lehren, diese Namen bezeichneten nichts anderes, als Verhältnisse zu den Geschöpfen. Der Satz: Gott ist gut, besage daher im Grunde nur: Gott ist Ursache des Guten in den Dingen. Diese beiden Behauptungen aber scheinen ungehörig aus drei Gründen. Erstens nämlich liefse sich kein Grund mehr angeben, warum wir gewisse Attribute von Gott aussagen, andere, z. B. körperliche, dagegen nicht. Nun ist aber Gott Ursache der körperlichen wie der geistigen Dinge. Ferner könnte Gott füglich auch deshalb „Körper" genannt werden, weil dadurch eine gewisse Unvollkommenheit, nämlich die der Materie, ihre blofse Potenzialität, von Gott beseitigt würde. Zweitens würden in jener Voraussetzung die genannten Prädikate den Geschöpfen früher als Gott zukommen. Gott wäre gut durch die Güte der Geschöpfe, nicht umgekehrt. Die bekannten Worte würden Lügen gestraft: quia bonus est, sumus. Drittens endlich widersprechen jene Auffassungen der Absicht derjenigen, die von Gott reden. Denn indem sie von Gott sagen, er sei lebendig, intendieren sie etwas ganz anderes, als dafs Gott die Ursache unseres Lebens sei, oder dafs er sich von den leblosen Dingen unterscheide. Es ist daher anders zu sagen, nämlich, dafs die absoluten affirmativen Namen die göttliche Substanz bezeichnen und von Gott wesenhaft ausgesagt werden, sein Wesen jedoch in unzureichender Weise vorstellen und ausdrücken. S. Th. I. qu. 13. art. 2.

Nehmen wir zu den angeführten Unterscheidungen der eigentlichen und bildlichen Prädikation sowie der absoluten und relativen Attribute die Unterscheidung der Vollkommenheiten in reine und gemischte hinzu, von welchen diese nur in virtueller und eminenter, jene aber in formeller und eminenter Weise in Gott sind, und bemerken wir weiter, dafs die göttlichen Attribute, ohne synonym und so jedes bestimmten Inhaltes beraubt zu sein, doch insgesamt das göttliche Wesen ausdrücken und mit demselben sowie untereinander real identisch sind: so erhalten wir ein so präzis und in scharfen Umrissen ausgeführtes Bild von den göttlichen Attributen, dafs sich dagegen die Lehre des Cusaners als ein zügelloses dialektisches Spiel mit Negationen darstellt, als ein Spiel, das an den Rand des Nihilismus führt, indem selbst das Dasein Gottes als blofse Konjektur erscheint, da wir ja nach der Koincidenz der Gegensätze beide Sätze aussagen müssen, Gott sei und Gott sei nicht, ja, weil die Wahrheit weder

in dem einen, noch in dem anderen, noch endlich im Zusammen beider liegen könne, beide Sätze wieder zu negieren haben. In dem Troste aber, der uns geboten wird, dafs Gott gerade indem sein Nichtsein behauptet wird, mit der vollsten Gewifsheit als seiend erkannt werde, weil in ihm Sein und Nichtsein koincidieren (Tübinger Quartalschr. a. a. O. S. 249), würden wir den sophistischen Hohn des Atheisten erblicken, wenn wir nicht mit einem Denker zu thun hätten, von dem wir annehmen, dafs er wider besseres Wollen durch das Anstreben eines unerreichbaren Zieles in den Wirbel des monistisch-pantheistischen Gedankenkreises hineingezogen wurde.

Wenn die cusanische Attributenlehre einerseits im Widerspruche mit der herkömmlichen der Theologen steht, die in Gemäfsheit des theistischen Begriffs von Gott als dem absolut bestimmten, jedes Nichtsein und jede Potenzialität von sich ausschliefsenden Seins entworfen ist, so mufs andererseits anerkannt werden, dafs dieselbe mit dem eleatisch-neuplatonischen Seins- und Gottesbegriff, der coincidentia oppositorum in vollständigem Einklang sich befinde. Denn ist, wie es dieser Begriff mit sich bringt, im Grunde nur ein Sein und dieses eine allem Unterschied und Gegensatz vorangehende, bestimmungslose und überschwängliche, alles, geistiges und körperliches, aktuales und potenziales Sein in absoluter Einheit komplizierende Sein das Sein Gottes, so leuchtet ein, dafs man berechtigt ist, von diesem Sein materielle, mathematische und ontologische Bestimmungen auszusagen, noch mehr aber, dieselben von ihm zu negieren, indem die Negation auf die Komplikation, die Affirmation aber auf die Explikation jenes Seins zu beziehen ist. Gott ist aktuell nichts von allem, was wir affirmieren, nicht Weisheit, Schöpfer, Sonne, Löwe; er ist dies alles jedoch virtuell, indem es auf dem Wege der Entfaltung aus ihm hervorgeht, wie nach einer dynamischen Auffassung des einfachen Lichtstrahls derselbe weder rot noch gelb u. s. w. ist, wohl aber virtuell diese Unterschiede in sich trägt.

In der Lehre von den göttlichen Attributen berührt sich der Cusaner insofern mit den Nominalisten, als ihm wie diesen die von Gott ausgesagten Attribute als synonym, sonach als Ausdruck einer unterschieds- und bestimmungslosen Einheit gelten (Tüb. Quart. a. a. O. S. 244). Während aber die Nominalisten mit Recht gegen diesen Begriff sich skeptisch verhalten (ebendas.), ersieht Nikolaus in ihm den wahren Ausdruck des Unendlichen und wendet sich damit der diametral entgegengesetzten extrem realistischen Auffassung zu oder bringt sie vielmehr als die seinem

Standpunkt entsprechende zur Geltung. Wir finden hier eine früher gemachte Bemerkung bestätigt, nämlich, dafs der Standpunkt unseres Philosophen ihn zu einem steten Schwanken zwischen extremen Irrtümern verurteilt, das sich durch die verschiedenen Probleme hindurchzieht, und wie es im vorliegenden Falle als ein Schwanken zwischen extremem Realismus der Allgemeinbegriffe und Nominalismus erscheint, so in der Folge als ein solches bald zwischen Universalismus urd Individualismus, bald zwischen Idealismus und pantheistischem Realismus sich zeigen wird.

Über das Verhältnis der Dinge zu Gott spricht sich das zweite Buch von der gelehrten Unwissenheit und insbesondere die Schrift vom Können-ist (Possest) aus, in welcher man die genauere und schärfere Darstellung der Grundlehren unseres Philosophen zu erblicken berechtigt ist.

Alles Geschaffene, sahen wir, ist Symbol des einen, ungeschaffenen Seins, des Gröfsten. Mittels des im Symbole widerscheinenden Gröfsten nun soll das durch das Gröfste Gewordene erforscht werden. Als Leitsterne der Untersuchung haben gewisse Folgesätze aus den aufgestellten Grundsätzen zu dienen. Hierzu gehört der Satz: wo sich Ausschreitungen finden (in excessis et excedentibus), da gibt es keine absolute Gleichheit und Präzision, daher keine Bewegung der anderen gleicht, kein Mafs vollkommen dem Gemessenen entspricht. Aus diesem Grunde fehlt der Astronomie, der Musik u. s. w. die Präzision. Die vollendete Harmonie, den absoluten Zusammenklang, die unendliche Einheit könnte die Seele nur in der Entzückung, in völliger Lossagung von allem Sinnlichen, d. h. von aller Vielheit vernehmen. Auch die Kunst, diese Nachahmung der Natur, bringt es nicht zur Präzision. Wir gelangen deshalb, so lautet ein weiterer Folgesatz, nie zum reinen Gegensatze, oder zur präzisen und ganz gleichen Indifferenz der Gegensätze. Da durch die göttliche Macht im Vergleiche zu jedem Gegebenen ein Gröfseres oder Kleineres, also aufser Gott weder ein Gröfstes noch Kleinstes gegeben werden kann, so ist nur das absolut Gröfste negativ unendlich — durch nichts begrenzt, das Universum dagegen kann, da es alles umfafst, was nicht Gott ist, nicht negativ unendlich sein, wiewohl es ohne Grenze — durch nichts begrenzt, aufser Gott —, also privativ unendlich ist. De doct. ign. l. I. c. 1.

Der spekulative Gedanke des Cusaners tritt hier bereits deutlich genug zutage. Es gibt nur ein Sein, das absolute Einheit, Indifferenz der Gegensätze ist. Die Unterschiede in den Dingen sind daher nicht qualitative, sondern quantitative, und

die Welt ist von Gott nicht dem Sein, sondern nur der Weise des Seins nach verschieden. Um uns eines anderen Ausdrucks zu bedienen, so sind die in Gott absolut identischen Potenzen (Sein und Nichts, Wirklichkeit und Möglichkeit, oder aktive und passive Potenz) in den Geschöpfen in verschiedener Spannung, um nicht die Vorstellung einer Mischung, gegen welche der Cusaner sich ausdrücklich verwahrt, hereinzuziehen. Wie der Gedanke des Endlichen keine vollkommene Präzision, also auch keine absolute Wahrheit enthält, so verhält es sich mit dem Sein des Endlichen; es ist nicht wahrhaftes Sein, sondern nur der Reflex des wahrhaften Seins auf der dunklen Spiegelfläche des Nichts, das aus der Identität von Sein und Nichts gelöste und daher zwischen Sein und Nichts unstät schwankende Sein, weniger ein Sein, esse, als ein abesse, d. h. ein abfälliges Sein. (Dies dürfte die richtige Erklärung dieses Ausdrucks sein. Vergl. Übinger, Die Gotteslehre des N. Cusanus. 1888. S. 44 f.)

Die Auffassung der Dinge als Symbole des absolut einen und unfaſsbaren, im Dunkel vollkommener wenn auch mit dem Lichte identischer Finsternis verhüllten Seins entleert die Dinge ihrer Realität und setzt sie zu bloſsen Schemen herab, zu Exemplifikationen (wie man sich wohl ausgedrückt hat) der in unendlich mannigfaltiger Weise widerscheinenden Einheit der Gegensätze. Eine solche Auffassung macht im Grunde die Frage nach dem Ursprung der Dinge überflüssig. Denn eitle Schatten bedürfen keiner positiven Ursache. Nur wenn die Dinge als das anerkannt werden, was sie für die unbefangene Betrachtung sind, als existierende, wirkende, lebendige u. s. w., wenn auch endliche und abhängige Wesen, entsteht das Bedürfnis der Frage nach der Ursache ihres Seins.

Dem Cusaner sind die Dinge in der That nur Scheinexistenzen, die also im Grunde einer Erklärung nicht bedürfen, weil es ohne Sinn ist, nach der Ursache des Nichtseienden zu fragen. „Das Sein der Kreatur ist auf unbegreifliche Weise aus dem ersten Gröſsten. Das Gröſste aber kann kein gemindertes Sein mitteilen, daher ist Teilbarkeit, Unvollkommenheit, Verschiedenheit, Pluralität nicht von Gott, überhaupt nicht von einer positiven Ursache. Das Sein der Kreatur, das zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte liegt, ist uns unverständlich, weil wir uns nicht über das Kontradiktorische erheben können. Da in Gott Schaffen und Sein identisch sind, so scheint bei Gott Schaffen soviel zu sein, als daſs er alles sei. Soweit die Geschöpfe zeitlich sind, sind sie nicht von Gott. Wer kann begreifen, daſs Gott das bildende Prinzip ist, ohne sich mit den Dingen zu vermischen? Die Dinge

sind eben nur der Abglanz Gottes, ihr Wesen besteht nur in der Abhängigkeit von Gott, sie sind wie ein Spiegel, der nur abbilden würde, ohne selbst etwas zu sein, oder ein Kunstwerk, das in der Abhängigkeit vom Künstler allein bestünde.“ (De doct. ignor. l. II. c. 2.) Die hier behaupteten Unbegreiflichkeiten entstehen nur für den, der einen Begriff vom Sein aufstellt, durch den das Bestehen endlichen Seins aufser Gott unmöglich gemacht wird, Unbegreiflichkeiten, die nur durch den Alexanderhieb der coincidentia contradictoriorum gelöst werden können, weil sie Unmöglichkeiten sind.

In diesem Zusammenhange verstehen wir den wahren Sinn der Bestimmung, dafs die Welt Erscheinung des unsichtbaren Gottes, und Gott die Unsichtbarkeit der sichtbaren Dinge sei: Worte, die solange nichts mit der Lehre des Apostels gemein haben, als nicht der Beweis geführt ist, dafs auch nach dem hl. Paulus Gott statt in unnahbarem Lichte in unzugänglicher Finsternis wohne und dafs der Völkerapostel die Einheit der Gegensätze lehre. (Vgl. Scharpff, Nikolaus von Cusa als Reformator u. s. w. Tübingen 1871. S. 362.) Dem Cusaner ist die Welt die Erscheinung Gottes: Quid est ergo mundus nisi invisibilis Dei apparitio? Quid Deus nisi visibilium invisibilitas? De Possest I. f. 183 a. Daher wird Gott, wie wir sahen, auch durch sinnliche und mathematische Symbole, nicht blofs durch ontologische Begriffe erkannt; daher werden materielle und immaterielle Bestimmungen mit wesentlich gleichem Rechte von Gott ausgesagt und negiert.

Ferner hat nach Nikolaus die Welt nicht nur ein vollkommeneres Sein (corruptibilia incorruptibiliter, materialia immaterialiter. l. c.), sondern auch ihr einziges wahres Sein in Gott, sie verhält sich zu Gott wie ein Glied zum Organismus: Sicut essentia manus verius habet esse in anima, quam in manu, cum anima sit vita et mortua manus non sit manus (vgl. Arist. de Anima, B. 1. 412 b. 20), ita de toto corpore et singulis membris, ita se habet universum ad Deum, excepto quod Deus non sit anima mundi. Das Letztere, Gott sei nicht Seele der Welt, kann im restriktiven Sinne von Nikolaus, dem Gott Form und Stoff (aktive und passive Möglichkeit) der Welt zugleich ist, allerdings gesagt werden. Indem aber das wahre Sein der Dinge in ihre einfache, raum- und zeitlose Existenz in Gott gesetzt wird, mufs sich auch ihre materielle Wirklichkeit in idealistischer Weise verflüchtigen, wenn der Gedanke an eine Emanation aus Gott in einem roh materiellen Sinne fern gehalten werden soll. Diese idealistische Tendenz tritt denn, wie wir in der Folge

sehen werden, in der Auffassung des Verhältnisses der Sinne zu den höheren Erkenntnisvermögen, bestimmt hervor. Was der Verstand (intellectus) in Einheit erschaut, erscheint der untergeordneten sinnlichen Betrachtung, die nur die unvollkommenste Stufe der Verstandesthätigkeit ist, wie in einem Hohlspiegel zu einem verzerrten und unwahren Bilde auseinandergezogen. Wenn auch die Kehrseite hierzu nicht fehlt und die Dinge gegenüber der leeren bestimmungs- und gedankenlosen Einheit des göttlichen Seins hinwiederum in scharf markierter Individualität als die wahren Träger konkreten Seins erscheinen, so möge man hierfür den eleatischen Begriff des Seins verantwortlich machen, dessen magische Gewalt dem denkenden Geiste die Vielheit in eine unterschiedslose Einheit zerfliefsen läfst, um dem von seiner Leerheit und Nichtigkeit Unbefriedigten daraus die Vielheit der endlichen und konkreten Dinge neu erstehen zu lassen. Wir brauchen, scheint uns, nur an den Gegensatz von Spinoza und Leibniz einerseits, an Schelling und Hegel, die den Gegensatz in der Weltanschauung jener Philosophen in einer höheren Einheit vergeblich zu überwinden suchten, andererseits zu erinnern, um unserer Behauptung eine breite historische Grundlage zu sichern.

Wie wir sahen, werden Gott und Welt als das negativ und privativ Unendliche von einander unterschieden. Man kann mit diesen Ausdrücken einen guten und zulässigen Sinn verbinden, wenn man das privativ unendlich auf den Stoff der körperlichen Dinge, die materia prima, nicht aber, wenn man es auf die Welt, den Kosmos, bezieht. Die materia prima (ähnliches ist vom logischen Begriff, dessen Inhalt das ens commune bildet, zu sagen) ist unendlich, unbegrenzt, insofern ihr die Bestimmung fehlt, für die sie empfänglich, und deren sie bedürftig ist; das negativ Unendliche aber ist unbegrenzt, sofern es, weil absolut bestimmt, für jede Begrenzung und Bestimmung unempfänglich ist. Indem aber der Ausdruck „privativ unendlich“ auf die Schöpfung angewendet wird, legt sich der Gedanke nahe, dafs den Dingen ein aktuelles, bestimmtes Sein überhaupt nicht zukomme, mit andern Worten, die Welt in ihrem Aufsergottsein wird mit dem blofs Möglichen und Nichtseienden verwechselt und die Dinge aufser Gott sind in dieser Auffassung nichts weiter als die von Gott abgelöste zwischen den entbundenen und nur relativ geeinten Gegensätzen halt- und ruhelos schwebende Möglichkeit des Seins. (Vgl. Übinger, Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. 1888. S. 36.)

DAS VERHÄLTNIS DER WIRKSAMEN GNADE BEI THOMAS ZUR MORALWISSENSCHAFT.

Von

Dr. C. M. SCHNEIDER.

3. Das Verhältnis des Gesetzes zur Freiheit.

Die Lektüre mancher Moralhandbücher macht unwillkürlich den Eindruck, als ob der Verfasser die Rolle eines Advokaten übernähme, der sich darin übt, die Gesetze zu untersuchen, damit er finde, wo man ihnen ein Schnippchen schlagen könne; oder man kommt auf den Gedanken, der Verfasser betrachte sich als einen feindlichen Kundschafter, der die Grenzfestungen eines Königreichs prüft, um zu sehen, wo sie am meisten zugänglich sind. Gewifs ist es notwendig, das Grenzgebiet einer jeden Gattung Gesetze im Verhältnisse zu einer andern Art Gesetze zu untersuchen. Aber etwas andres ist es, in solcher Untersuchung der Grenzen die ganze Wissenschaft bestehen zu lassen; und etwas andres, die einladende Fülle jeglicher Gesetzesgattung vorher in sich aufzunehmen und darzustellen, damit dann daraus die Grenzen wie von selber sich ergeben. Warum kann Thomas in kurzen Antworten so viele moralische Fragen erledigen, welche nicht selten in modernen Moralhandbüchern eine ganze Abhandlung in Anspruch nehmen? Weil er im corpus articuli die empfehlende Seite des Gesetzes erfafst und darstellt, woraus dann die Lösung mancher Einwürfe wie von selbst sich ergibt und gewissermafsen nur erwähnt zu werden braucht.

Der Mensch hat durchaus keine Ursache, sich gerade das Gesetz als den geborenen Feind seiner Freiheit vorzustellen und

ängstlich darüber zu wachen, dafs dieser Feind die Grenze nicht überschreite. Das Gesetz ist nur Feind der zügellosen, d. h. der durch die Vernunft nicht geregelten Leidenschaftlichkeit. Für jenen Menschen aber, der seine eigene wahre Vollendung will, ist es nichts andres wie die Ausfüllung der Lücke zwischen dem Endlosen in unserem Vermögen und dem in thatsächlicher Seinsfülle Unendlichen; es ist der Weg von der unmefsbaren Unruhe zur allbefriedigenden Ruhe; es ist wie das ruhig klare Meer, auf welchem vermittelst des Schiffes der Vernunft der freie Wille hinübersegelt zur Ewigkeit.

Sehen wir zuvörderst, a) ob die h. Schrift dieser trostreichen Auffassung des Gesetzes entspricht; — dann b) wie die nüchterne Vernunft speziell das Verhältnis von Gesetz und Freiheit vorstellt; — und endlich c) wie der h. Kirchenlehrer des letztverflossenen Jahrhunderts sich dazu stellt.

a) Die h. Schrift und das Gesetz. Sicher ist die Angst, als ob das Gesetz unsere Freiheit beenge, nicht aus der Schrift geschöpft: „Frohlocket dem Herrn, unserm Gotte," so fängt der 80. Psalm an, „denn Er ist unser Beistand: jauchzet dem Gotte Jakobs. Stimmet den Psalm an und schlaget die Pauke: den zartklingenden Psalter mit der Zither. Blaset die Posaune beim Neumondsfeste: am hervorragenden Tage eurer Festlichkeit!" Aber warum denn diese begeisterte Freude? Wozu dieser helle Jubel, der kaum sich zu fassen weifs? Welchen Grund hat dieses Frohlocken, welchen Zweck die hohe Festlichkeit? „Denn ein Gebot ist in Israel: und ein Gesetz beim Gotte Jakobs." Das ist die ganze Antwort des gottbegeisterten Propheten. Gibt sich derselbe einer unbewufsten Täuschung hin und ergiefst er unbedachter Weise aus h. Liebe zu Gott seine Freude über das göttl. Gesetz in frohlockende Worte? Der Titel des Psalm bereits belehrt uns eines andern. Die Schwierigkeiten, welche vom göttl. Gesetze überwunden werden sollen, stehen klar vor dem erleuchteten Auge des Propheten: „Zum Endzwecke für die Keltern am 5. Tage der Woche ein Lied für Asaph selber." Die Kelter des Lebens steht vor dem Psalmisten; jene Kelter, von welcher der Heiland sagt: In mundo pressuram habebitis. Dieselbe fortschaffen und alles möglichst leicht machen wollen, ist ein unfruchtbares Beginnen. Jemehr der Mensch seiner Leidenschaft nachgibt, ein desto härteres Joch legt er sich auf und desto mühevoller wird die Kelter, welche er tritt. Der Psalmist erinnert sich an das Gesetz Gottes und die es begleitende Kraft; und sieh da, Freude und Frohlocken erfüllen sein Herz!

Er denkt an den 5. Tag in der Woche, da „der Herr allein die Kelter treten sollte und von allen Völkern niemand bei Ihm sein würde.“ Aber er sieht zugleich, wie auch diese härteste Kelter des Kreuzes auf Golgotha, durch die Betrachtung des göttlichen Gesetzes versüſst, den Frieden des Herrn nicht zu zerstören vermochte: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist!“ dies war das Ende dieser Kelter. Und höhere Freude und höherer Jubel über die Kraft des Gesetzes Gottes zieht ein in die Seele des h. Sängers.

Vor seinem Prophetenblicke erhebt sich der „Asaph“, d. h. die Versammlung der Heiligen, die majestätische Kirche Gottes. Er schaut im Geiste, wie sie bis an das Ende der Zeiten alle Arten von Gesetzen in sich einschlieſst und zu vollendeter Einheit formt, damit sie, die h. Braut des Gekreuzigten, unter unsäglichen Mühen von der tiefsten Tiefe der Sünde aus die Menschheit erhebe und emportrage bis zum Throne Gottes; einzig gestützt und gekräftigt gegen alle Leiden und Gefahren und Mühseligkeiten durch das unbeugsame Festhalten am Gebote Gottes; — und der Psalmist weiſs vor Entzücken über die Kraft Gottes, welche den Befolgern seines Gesetzes zur Verfügung steht, sich nicht mehr zu fassen. Allzu reich standen vor seiner Seele die kostbaren Früchte solchen Gesetzes. Er beginnt: „Frohlocket zu Gott hin, eurem Beistande ... Denn es ist ein Gesetz in Israel.“

Damit aber begnügt sich der königliche Prophet nicht. Das längste, feierlichste seiner heiligen Lieder; jenes, welches die h. Kirche ihren Priestern täglich als fruchtreichsten Betrachtungsgegenstand vorlegt, den 118. Psalm, hat er ganz und gar zum Lobe des Gesetzes Gottes gesungen. Da wendet er sich nach allen Seiten und Beziehungen hin, um auszudrücken, daſs weit entfernt eine Schranke für unsre Freiheit zu bilden das Gesetz vielmehr das erstrebenswerteste, reinste Ergötzen, gleichsam bereits die ewige Freude und Vollendung in sich enthält. Als „selig“ bezeichnet er gleich im Beginne jene, „die da wandeln im Gesetze des Herrn“. „Selig“ sind sie, nicht wenn sie mit Eifer danach forschen, wie es umgangen werden kann, sondern wenn „sie von allen Seiten her nach jenen Zeugnissen forschen“, die da tiefer einprägen die verpflichtende Kraft des Gesetzes. Im Gesetze findet der Mensch jene Freiheit und Selbständigkeit, welche auch das Einzelste als nicht im Gegensatze, sondern als Brücke zu unsrer Vollendung zeigt: „Ich lustwandelte in der Weite; denn deine Gebote habe ich gesucht.“ Im Gesetze liegt jene Herrscherkraft, welche den Menschen über sich selbst,

über alle Natur erhebt: „In deinen Zeugnissen habe ich gesprochen vor Königen: und nicht ward ich beschämt.“ Das Gesetz wird so für den Menschen der Gegenstand uneingeschränkter Liebe und beginnt damit, auch die Leidenschaften, die ja alle in der Liebe wurzeln, zu durchdringen und zu erheben: „Und ich betrachtete in deinen Gesetzen, die ich geliebt habe.“ Und wie zum Gegenstande sehnsuchtsvollsten Verlangens, „habe ich meine Hände aufgehoben zu deinen Geboten, die ich geliebt habe, und geübt ward ich in deinen Rechtfertigungen.“ Welches ist die Hauptthätigkeit der Freiheit grade als menschlicher Freiheit? Das Beraten. Der Psalm nun sagt: „Deine Zeugnisse sind meine Betrachtung: und mein Rath deine Rechtfertigungen.“ Wer wollte nicht freudig anerkennen, dafs Gott gut sei. Das erste Zeichen nun dieser Güte ist, dafs Gott uns lehre seine Gesetze: „Gut bist du: lehre mich deine Rechtfertigung.“ „Gutes hast du gethan an deinem Knechte.“ Und wozu bestimmt dieses Gute? „Gutes und Zucht und Wissen lehre mich: denn ich habe geglaubt deinen Geboten.“ Oder ist das Gesetz etwa deshalb so annehmbar für den hl. Sänger, weil es ihn vor Kampf und Pein bewahrte, weil es ihn lehrte, alle Gründe zusammenzusuchen, damit er den vermeintlichen Rechten fleischlicher Freiheit nachgebe? „Vervielfacht ist worden mit der Zulassung von obenher die Bosheit der Hochmütigen mir gegenüber: ich aber habe in meinem ganzen Herzen (nicht die Zulassungen einer falschen Freiheit sondern) deine Gebote erforscht. Wie gefrorene Milch ward hart ihr Herz: ich aber habe betrachtet dein Gesetz. Es ist mir ein Gut, dafs du mich erniedrigt hast: damit ich lerne deine Rechtfertigungen. Das Gesetz deines Mundes ist ein Gut für mich.“ Begehrst du nach Reichtum? „Dein Gesetz gilt mehr als Tausende von Gold und Silber.“ Begehrst du zu leben? „Deine Erbarmungen sollen über mich kommen und ich werde leben: weil dein Gesetz meine Betrachtung ist.“ Begehrst du Fülle geistigen Verständnisses? „Gib mir das Verständnis, und ich werde lernen deine Gebote.“ Begehrst du, niemals zu schanden zu werden? „Die Hochmütigen sollen zu schanden werden: ich aber will mich üben in deinen Geboten.“ Es ist falsch, dafs das Gesetz für den Menschen etwas Hartes ist: „Wie süfs sind meinem Gaumen deine Reden: viel süfser meiner Zunge wie Honig.“ Und wohin führt das Gesetz? Dahin gerade, wohin unsre Freiheit geleiten soll. Der Psalmist spricht es in

unnachahmlicher Weise aus: „Meine Zunge wird dein Wort aussprechen: denn alle deine Gebote sind Gleichmäfsigkeit.“ Denn was ist diese Zunge anders wie die Vernunft; und das „Wort“ was ist es anders wie das göttliche Wesen selber, kraft dessen Gottes Herrlichkeit die Vernunft schauen wird! Gerade aber dazu geleitet die Freiheit, dafs das Höchste im Menschen, die Vernunft, ihr Endgut schaue und vermittelst dieses Schauens alles im Menschen, den ganzen Menschen beseligt.

b) Das Gesetz und die Freiheit gemäfs der Vernunft. Vielleicht die traurigste Stelle im Werke Palmieris ist folgende (S. 93): „In jedem Augenblicke, gegen jedes Gebot des Naturgesetzes kann der Mensch, auch im Stande der reinen Natur, sündigen. Also kann' er auch jedes Gebet des Naturgesetzes, in jedem Augenblicke, beobachten.“ (Quocumque in instanti, quocumque urgente praecepto legis naturalis posset lib. arb. in statu quoque naturae purae peccare; — ergo posset etiam servare legem.) Beweisgrund? „Die Indifferenz des Willens erstreckt sich gleichmäfsig nach beiden Seiten hin; zudem wäre es keine Sünde, das Gebot nicht zu beobachten, wenn er es nicht beobachten könnte.“ Wir übergehen die Frage nach der Beobachtung des Naturgesetzes; dieselbe ist eingehend behandelt im zweiten Zusatzbande zur „Katholischen Wahrheit“, der über die unbefleckte Empfängnis handelt und unter der Presse ist. Wir übergehen es auch, dafs in der Moral die Freunde des Verfassers die verpflichtende Kraft des Naturgesetzes möglichst abschwächen, wenn nicht thatsächlich vernichten; hier aber soll nun plötzlich der Wille (potestate physica, wenn auch in der potestas moralis in etwa minder) ohne weiteres die Gebote des Naturgesetzes halten können! Und zwar weshalb? Weil er sie übertreten kann. Zum Guten wie zum Schlechten ist der Wille von sich aus indifferent d. h. gleichmäfsig tüchtig und somit von sich aus gleichmäfsig berechtigt. Die „aktuelle Gnade“ ist, wie wir oben gehört haben, nichts im Menschen, sondern etwas Aufserliches. Also heifst dies nichts andres wie: Weil der Mensch von sich allein aus fallen kann, kann er auch von sich allein aus stehen; — weil er von sich allein aus in die Hölle stürzen kann, kann er auch von sich allein aus in den Himmel kommen. Höchstens bedarf er zu letzterem einer äufserlichen Hilfe; wie etwa der Astronom ein Fernrohr braucht zu seinen Beobachtungen, jedoch mit seinem natürlichen Auge sieht.

Wir brauchen den Herrn Verfasser auf die notwendigen Konsequenzen seines Satzes nur aufmerksam zu machen; er ist

Theologe genug, um zu wissen, in wie vielfacher Weise die Väter und Konzilien im Einklang mit der Schrift gerade diese Folgerungen bekämpfen und ausdrücklich von sich weisen: nämlich die Gleichberechtigung des freien Willens von seiner Natur aus für das Gute und Böse, so dafs letzteres nur durch äufserliche Beziehungen hergestellt würde und seine Grundlage als Böses in der Natur selber und deren Beschaffenheit nicht fände. Wäre dies so, dann würde allerdings das Gesetz, welches solche Beziehungen von aufsen her hinstellte und somit etwas zu Bösem machte, was von der Natur des Willens aus dies nicht ist, eine Schranke für den Willen sein; es wäre gewissermafsen eine Grenze für denselben und zwar eine sehr beengende, da es alle Verhältnisse zu regeln beansprucht; das Gesetz wäre dann im Gegensatze zur Freiheit und berechtigter Mafsen zu bekämpfen.

Aber so ist es nicht. Der freie Wille hat als ihm von Natur innewohnend ein Recht; und dieses Recht wird eben vom Gesetze gestützt und, nach der Sprachweise des Psalmisten, „gegen die Bosheit der Hochmütigen verteidigt." Und worin besteht dieses Recht? Darin dafs der freie Wille im Bereiche der Natur das wähle, was zu seiner Vollendung dient. Da er aber ein Vermögen, ein Können des Menschen ist, so ist seine Vollendung zugleich die des Menschen; — und da der freie Wille ein vernünftiger ist, so ist seine Vollendung an die Richtschnur der Vernunft gebunden und besteht in der Vollendung selber der Vernunft. Nur also zu der so verstandenen Vollendung und zu dem ihr entsprechenden Guten hat der freie Wille von Natur aus eine Berechtigung. Von dieser Vollendung abfallen kann er wohl; nicht weil er präcis frei, sondern weil er aus dem Nichts, weil er geschöpflich ist; — aber in seiner Natur liegt keineswegs ein gleichmäfsiges Recht, abzufallen von seinen eigenen Vorzügen oder denselben treu zu bleiben; ebenso wie der Mensch nicht mit dem gleichen Rechte dem Tode verfällt als er zu leben begehrt.

Dieses Recht nun des freien Willens auf seine eigene Vollendung, soweit dieselbe in der Natur enthalten ist, wird vom „Gesetze" aus aufrechtgehalten; und deshalb tritt das „Gesetz" in das Innerste des freien Willens ein. Denn die Vollendung eines Dinges ist mit dessen Innerstem verknüpft; je nachdem es näher oder ferner steht dem Ausflusse alles Gesetzes, dem Ewigen, bis über die Natur hinaus bis zum Gesetze der Gnade, welches innerlich den Willen bethätigt und mit der Schlufsvollendung verknüpft.

Und wie geschieht dieses Eintreten des Gesetzes in das

Innere der Freiheit? In uns ist die Vernunft nicht der Wille, das Auge nicht das Ohr, die Einbildungskraft nicht das vernünftige Urteil. Das Auge will nur und endlos sehen; das Ohr nur und endlos hören; die Einbildungskraft will nur und endlos ein Ergötzen an Wahngebilden; die Vernunft will nur und endlos erkennen; der Wille an sich nur und endlos das Gute. Wo ist da ein Vermögen oder eine Kraft, die hier gleichmäfsig abzuwägen vermag, dafs keine dieser Fähigkeiten in ihrem Thätigsein überwiege? Die Freiheit eben nur kann eine solche Kraft sein, das freie Urteil, welches loszulösen versteht jede Fähigkeit von ihrem einzelnen Gegenstande und sie auf das Beste des Ganzen zu richten. Aber diese Freiheit ist keine eigen für sich dastehende Kraft; sie ist kein eigen für sich, neben Vernunft und Willen dastehendes, diesen etwa gleichwertiges Vermögen; — sonst würde sie auch ihren eigens entsprechenden Gegenstand haben, auf den sie endlos gerichtet wäre; und die obige Frage nach der Quelle des gleichmäfsigen Abwägens der Thätigkeiten in den verschiedenen Vermögen kehrte wieder.

Die positive Unterlage der Freiheit kann nur die Verbindung all dieser Vermögen zu jener Thätigkeit sein, welche dem Besten nicht allein des Willens, nicht allein der Vernunft, nicht allein des Ohres, des Auges etc. entspricht, sondern dem Besten des ganzen Menschen, sowie er in seiner Natur aus Gottes Händen hervorgegangen. Nun gerade für solche Verbindung kommt das einigende Element, welches das eine Vermögen in dessen Thätigkeit gegen das andere abmifst und das Beste des Ganzen erzielt, vom „Gesetze“; und aus ihm also fliefst, je mehr dieses Gesetz das Bild des Ewigen trägt, die thatsächliche Freiheit in dem persönlichen Akte. Das Gesetz rührt ja eben von jenem Gute her, welches alles Gute als Einzelsein umfafst und somit die Schlufsvollendung aller freien Geschöpfe bildet. Darin besteht aber gerade die Freiheit, dafs das freie Geschöpf den Weg „frei“ hat zu seiner Vollendung; und nicht darin, dafs es machen kann, was es verkehrt will; — also ist gerade das Gesetz die natürliche Stütze für die Freiheit und ist nur im Gegensatze zu den leidenschaftlichen Verkehrtheiten, welche das Einzelne, Beschränkte hervortreten lassen vor dem Besten des Ganzen.

Deshalb wiederholt der Psalmist so oft in dem zum Lobpreise des „Gesetzes“ geschriebenen 118. Psalm und in den verschiedenen Wendungen, dafs die „Urteile“ des Herrn, seine „Rechtfertigungen“, seine „Ratschlüsse“, seine „Zeugnisse“, „Worte“, „Gebote“ etc. immer aequitas d. h. „Gleichmäfsigkeit“

sind. Nur von oben, vom Gesetze her (denn jedes Gesetz hat seine ordnende Kraft von Gott, nach Röm. 13), von Gott her kommt die Loslösung, die Freimachung der einzelnen Vermögen von zu grofser Anhänglichkeit an die jedem einzelnen seiner Natur nach entsprechenden Güter, damit sie, so freigemacht, dem Besten des ganzen Menschen dienen. Nur der Ewige wirkt ja, ohne dafs in der Kreatur etwas vor seinem Wirken vorausgesetzt werden müfste, dem da Gottes Einwirken folgte. Er, der Ewige allein, wirkt so, dafs sein Einwirken von keinem „Vor-“ und „Nach“gemessen wird, sondern einzig durch das thatsächliche Sein, welches Er verleiht. Er allein also kann durch sein Gesetz die freie Kreatur so bethätigen, dafs all ihr Vermögen unberührt bleibt; dafs sie sowohl vorher wie unter dem Einwirken wie nachher vollauf das Vermögen behält, anders oder gar nicht thätig zu sein. Eben sein Gesetz macht frei den Willen von der Übergewalt aller Eindrücke, welche von aufsen, von den sinnlichen Kreaturen kommen, und vor dem freien Akt bereits da eine Hinneigung zu einem besondren einzelnen Gute zurücklassen, damit der Wille nicht dieser leidenschaftlichen Hinneigung, sondern frei von allem dem seinem und des ganzen Menschen eigenen Besten folge.

c) Die dargelegte Ansicht und der hl. Alphons. Das eben Auseinandergesetzte läfst sich kurz dahin zusammenfassen: Es gibt nur eine vermittelst des Grundes oder der Vernunft geregelte Freiheit. Ein solcher Gegensatz besteht durchaus nicht zwischen Gesetz und Freiheit, dafs der Wille etwa das eine Mal, von der Vernunft losgelöst, thun könnte auf Grund seiner Freiheit „was ihm beliebt“ und somit vernunftlos wirken dürfte, blofs eben weil er frei ist; — während er ein andres Mal da, wo ein Gesetz von seiten der Vernunft vorgestellt wird, daran gebunden wäre. Ein einheitliches Gesetz besteht für alle freien Akte: jenes nämlich, welches die Vernunft des einzelnen Menschen aufstellt. Ist ein Gesetz nicht klar und zuverlässig durch die Vernunft vorgelegt; so folgt nicht: Nun kann ich thun, was mir beliebt, auch gegen die Vernunft, soweit sie sich ausspricht; — sondern es folgt nur: Das aufsen bestehende Gesetz verpflichtet an und für sich nicht; wohl aber verpflichtet es, in quantum apprehensum. Den Grundsatz: lex dubia non obligat, hat noch niemand geleugnet; aber man bekämpft den damit getriebenen Mifsbrauch, als ob damit aller Willkür Thor und Thür geöffnet wäre.

Ein Gegensatz von Gesetz und Freiheit kann somit nur innerhalb der Vernunft, und nicht abgesehen von der Ver-

nunft bestehen. Thomas bietet die Grundlage für solchen Gegensatz in ausdrücklichen Worten: „Die Vernunft kann betrachtet werden als das Allgemeine auffassend, das bonum in se oder die ratio boni, wie sie überhaupt ja das allgemeine Wesen immer auffafst; — oder als Richtschnur des einzelnen Aktes im Menschen mit allen besondren Umständen.“

Danach also ist 1. Gott selber Gesetz, weil dem Wesen nach Freiheit, denn Gott ist dem Wesen nach allumfassend und einzelnbestehend. Gott ist dadurch höchstes Gesetz, weil Er höchste Freiheit ist und umgekehrt. Soweit also Gott unmittelbar auf die Thätigkeit der Kreatur einwirkt, ist da keinerlei Unterschied, geschweige denn ein Gegensatz von Gesetz und Freiheit, so dafs Jakobus (1, 25; 2, 12) vom „Gesetze der Freiheit“ spricht und II Cor. 3. 3 es heifst: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (Gal. 4). Dies ist das höchste Gesetz. Es regelt bis ans Ende, bis zum letzten Zwecke nämlich hin die einzelne Handlung, so dafs ein weiteres „Richten“ unmöglich wird nach I Cor. 10: „Wird dann etwa meine Freiheit noch weiter gerichtet.“ Hier liegt weit mehr der wirkende Grund des freien Handelns vor, wie der Gegenstand desselben; und somit wird dieses Gesetz auch nicht von uns bewufsterweise aufgefafst und als Gegenstand gegenwärtig gehalten, sondern dies geschieht einzig von seiten der Seligen, die da Gott schauen.

Diesem höchsten Gesetze am nächsten steht, bereits als Gegenstand unsrer Auffassung 2. das Gesetz des Glaubens, welches nicht in die Natur versenkt worden und somit geeignet ist, alle einzelnen Handlungen zu durchdringen und auf alle besondren Fälle regelnd angewendet zu werden. Von einer Dispens ist hier nicht die Rede. Von einem Gegengewichte auf seiten des Handelnden wegen der einzelnen Umstände kann nur insoweit gesprochen werden, als dieses Gesetz für den speziellen Fall Gegenstand der vernünftigen Auffassung werden, der Vernunft also irgendwie vorgestellt sein mufs, damit es für den betr. Fall verpflichtende Kraft habe.

Sodann kommt 3. das Naturgesetz, welches durch Vermittelung der Natur selber als in ihr enthalten vorgelegt wird. An und für sich betrachtet nun ist dieses Gesetz ebenfalls von vornherein und ohne Ausnahme verbindlich. Jedoch wie die ganze Natur dem letzten Endzwecke d. h. Gott als dem Schöpfer dient, so kann im einzelnen Falle Dispens von seiten Gottes eintreten; oder vielmehr, wenn Gott der Herr z. B. den Israeliten anbefiehlt, die Kostbarkeiten der Ägypter mitzu-

nehmen gegen deren Willen, oder dem Propheten, Ehebruch zu begehen, so ist dies gar nicht mehr Diebstahl oder Ehebruch. Ferner ist es der Vernunft des Menschen überlassen, dieses in seiner Fassung allgemeine Gesetz auf einzelne Umstände anzuwenden; wie z. B. das Gebot „du sollst nicht töten" nicht gilt, wenn der Fall der Selbstverteidigung nach dem individuellen Urteil eintritt, oder das Gebot „du sollst nicht stehlen" nicht gilt im Falle der äufsersten Not.

Hier also kann ein wahres Abwägen stattfinden und somit ein Gegensatz: nicht zwischen Gesetz und Freiheit im oben genannten Sinne; — sondern zwischen dem betr. Gesetze in seiner allgemeinen Fassung und dem einzelnen Falle mit seinen besondren Umständen. Und nicht das: „ich will so" entscheidet, sondern das durch die Vernunft vermittelte Gesetz des eigenen endgiltigen Wohles; also strenggenommen die erste Art Gesetz, soweit es im einzelnen Falle aufgefafst werden kann.

4. Das rein menschliche positive Gesetz nun läfst offenbar noch weit mehr einen solchen Gegensatz zu, so zwar dafs da eine wahre Dispens d. h. eine Aufhebung der verpflichtenden Kraft für den einzelnen Fall eintreten kann. Denn jenes alles umfassende Einzelgut, welches allein durch sein Gesetz die Freiheit bethätigen kann, weil es allein die Lücke zwischen der Allvollendung und dem einzelnen beschränkten Gute voll überbrückt, wirkt hier in keiner Weise unvermittelt ein, weder indem es selbst offenbart noch indem es Naturen schafft; sondern die menschliche Vernunft erst schöpft da aus der Natur oder aus dem Glauben und hat nur insoweit verpflichtende Kraft.

Handeln wir also genau nach den uns zugänglichen Gesetzen, so handeln wir eben deshalb mit Freiheit. Denn Jener ist dann die, wenn auch uns unbewufst, im Willen wirkende Ursache, der da Gesetz und Freiheit in seinem einen einigen Wesen selber ist.

Dafs nun der h. Alphons, was hier die Hauptsache ist, nicht ein unbestimmtes Freiheitsgefühl als für den Willensakt entscheidend ansieht, sondern die Vernunft wie die radix und das principium libertatis betrachtet, geht bereits aus dem 1. seiner allgemeinen Grundprinzipien im „morale systema" hervor: „Wenn die Meinung, welche für das Gesetz steht, wahrscheinlicher ist (also mehr die Vernunft für sich hat) als jene, welche für die Freiheit steht, so müssen wir ohne weiteres die erstere befolgen. Denn in zweifelhaften Sachen sind wir gehalten, die Wahrheit zu untersuchen; und wo diese nicht mit Klarheit feststeht, sind wir verpflichtet, jene Meinung festzuhalten, welche

der Wahrheit näher ist, und das ist die mehr wahrscheinliche."

„Die Wahrscheinlichkeit allein," heifst es weiter, „bietet kein hinreichendes Fundament, um erlaubter Weise zu handeln. Falsch ist der den Probabilisten geläufige Grundsatz: Qui probabiliter agit, prudenter agit."

Und am Ende des „morale systema": „Bevor der Beichtvater irgend einer Meinung folgt, ist er gehalten, die inneren Gründe zu erforschen (tenetur utique intrinsecas rationes perpendere); und begegnet ihm ein Grund für die mehr sichere Meinung (ratio convincens pro tutiore opinione), welchem er nicht zu antworten vermag; — dann darf er der entgegengesetzten, die minder sicher ist, nicht folgen; mag auch die Autorität mehrerer Morallehrer ihr günstig sein." In der Antwort auf den Einwurf des autor ephemeridum, dafs ja in beiden Fällen das Gesetz als zweifelhaft anzusehen sei und somit nicht verpflichte, also es gleichgiltig sei, ob man der einen Meinung folge oder der andern, erklärt der Heilige zudem, im genannten Falle „verpflichte nicht das Gesetz präcis, sondern die höhere Wahrscheinlichkeit", also die klarere Vernunft, der vom Gesetze aus einwirkende höhere Grund.

4. Folgerung für die Wirksamkeit der Gnade mit Rücksicht auf die menschlichen Handlungen.

Wir können diese Folgerung darlegen an der Hand einer Stelle aus Thomas, welche die Molinisten mit Vorliebe anführen. Sie steht I, II qu. 9 art. 6 ad III: „Gott setzt den Willen des Menschen in Bewegung wie der allgemeine Beweger zum allgemeinen Gegenstande des Willens hin, der da ist das Gute (sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum); und ohne diese Bewegung zum allgemeinen hin kann der Mensch nicht etwas wollen. Der Mensch aber bestimmt sich vermittelst der Vernunft dazu, dafs er dies oder jenes wolle, sei dies ein wahres oder nur ein Scheingut. Bisweilen aber setzt Gott einige in Bewegung, um etwas Bestimmtes zu wollen, nämlich ein Gut; wie z. B. dies bei denen der Fall ist, welche Er durch die Gnade in Bewegung der Thätigkeit setzt."

Wir stellen dem unmittelbar gegenüber III C. 9. c. 59: „Manche verstanden dies nicht, wie Gott ohne Benachteiligung der Freiheit in uns die Willensbewegung verursachen könne (quomodo D. sine praejudicio libertatis in nobis motum voluntatis

causare possit) und waren deshalb der Ansicht, Gott verursache insoweit in uns das Wollen und Vollenden (Phil. 2, 13), als Er uns verleihe die Kraft zu wollen (virtutem volendi); nicht aber verursache Er dies so, dafs Er mache, dafs wir dies oder jenes wollen (non autem sic, ut faciat nos velle hoc vel illud), wie Origenes z. B. dieser Ansicht war. Dies ist eine schlechte Erklärung. Denn Isai, 26 heifst: Alle unsre Werke hast du gemacht, o Herr. Gott nämlich gibt nicht nur die Kraft zu wollen, sondern die Willensthätigkeit (operationem). Die Verursachung von seiten Gottes erstreckt sich nicht nur auf das Vermögen des Willens (potentiam voluntatis), sondern auf den Akt des Willens; dafs wir nämlich thatsächlich wollen."

Wir haben diese letztere Stelle hier angeführt, wo Thomas ausdrücklich sagt, Gott mache, also bestimme (per modum causae agentis s. ob.), dafs der Wille dies oder jenes wolle, damit wir von der ersten Stelle, wo der hl. Lehrer sagt, der Mensch bestimme durch die Vernunft sich selber zu diesem oder jenem, und Gott bestimme nur zum Guten im allgemeinen hin, ein durchaus falsches Verständnis ausschliefsen.

Man begegnet jetzt oft genug der Ansicht, man könne von der scientia media absehen, man müsse jedoch festhalten daran, dafs Gott wohl im freien Akte zum Guten im allgemeinen, dem bonum universale oder dem letzten Endzwecke, den Anstofs gebe; der Wille aber bestimme sich dann durchaus von sich selber, unabhängig, zum einzelnen besondren Gute. Die Wirkung Gottes sei demgemäfs wie der Wind, der das Schiff des freien Willens treibt; der Steuermann des freien Aktes aber lenke kraft dieses Windes von sich aus den Willen, beim Almosengeben z. B. zur Tugend der Barmherzigkeit oder zum Laster der Eitelkeit. Also die Anwendung der von Gott verliehenen Kraft, ihr bestimmter Gebrauch im einzelnen Falle käme, mag es sich um Tugend oder um Laster handeln, gleichermafsen einzig vom geschöpflichen Willen. So würde die eine nämliche Kraft der Sonne da an dieser Stelle dafür benutzt, dafs Weinreben entstehen; dort an jener Stelle dafür, dafs Disteln und Dornen wachsen. Die Kraft der Sonne wäre im freien Akte das Einwirken Gottes.

Diese Ansicht ist grundfalsch: sowohl wenn Gottes Natur berücksichtigt als auch wenn die Natur selber des freien Willens betrachtet wird. In der That! Worin besteht die Natur Gottes? Zum Unterschiede von aller geschöpflichen Natur darin, dafs das thatsächliche Einzelsein Gottes All-Wesen

ist. Gottes Wesen, Gottes Natur ist Einzelsein. Jegliches Wesen aber kann nur wirken gemäfs seiner Natur. Also kann gar nicht Gott unmittelbar eine allgemeine Kraft wirken und deren weitere Anwendung und Bestimmung bis zum Einzelsein andren Wesen überlassen. Es mufs mit der von Gott gewirkten allgemeinen Kraft die bestimmteste Beziehung zur Einzelwirkung verbunden sein. Er kann andern Kräften es verleihen als Zwischenursachen mitzuwirken. Aber gerade jenes Moment, wodurch das Einzelwesen als einzelnes gegeben ist, das mufs wieder, soweit es etwas Positives ist, von Gott kommen. Kein Geschöpf ist eben dem Wesen nach Einzelsein, so dafs es kein andres sein kann; nur Gott ist dies. Was also in dem Gewirkten macht, dafs dieses dies ist und nichts andres, d. h. thatsächlich als einzelnes existiert, getrennt vom andren; das grade nur kann, soll anders die Wirkung der Ursache entsprechen, von dem kommen, dessen Wesen Einzelsein ist.

Zudem ist Gott bestimmteste Thatsächlichkeit. Sagen also, von Gott käme nur das ganz Allgemeine, Unbestimmte im Akte; von der Kreatur käme das Entscheidende, Bestimmende, Anwendende auf die einzelnen besondren Fälle; — ist ebenso viel als Gottes Wesen zu einem geschöpflichen machen und umgekehrt. In der That! Was thut denn der Wind beim dahinsegelnden Schiffe? Folgt ihm etwa das Schiff? Wird ihm das Endergebnis des Fahrens, dafs nämlich dieser und nicht jener Hafen erreicht wird, ähnlich? In keiner Weise. Der Idee des Steuermanns folgt vielmehr das Schiff; der von ihm vorgezeichneten Richtung wird ähnlich der Lauf des Schiffes. Die Luft, welche in die Segel bläst, ist nur Werkzeug, beliebig gebrauchtes Werkzeug.

Oder ist etwa der Freiheit die angedeutete Ansicht günstig? Sie ist ganz und gar gegen die Natur des freien Willens. Die Beziehung auf das Gute im allgemeinen, das bonum commune, ist ja notwendig dem Willen; sie ist mit Naturnotwendigkeit gegeben. Macht oder erhält Gott also nur diese, nämlich die Richtung auf das Gute im allgemeinen, so kommt von Ihm das Notwendige im Willensakte und nicht das Moment des Freien im Willen. Und da das Einwirken Gottes notwendig für alles Kreatürliche die Richtschnur und das Mafs sein mufs, so wäre im gegebenen Falle der freie Willensakt ein notwendiger; d. h. ein in sich selbst den herbsten Widerspruch tragender.

Die ganze Ansicht ist eine völlig nichtssagende. Man will die Freiheit dadurch erklären; und was thut man anstatt dessen? Man negiert jeglichen Grund, jeglichen Ausgangspunkt,

jegliche Möglichkeit für den freien Akt. Grade diese Beziehung zum allgemeinen Guten macht ja, daſs der Wille von sich aus zu keinem besondren Guten hingeneigt ist; sie macht, daſs er nichts Einzelnes, Besondres will. Und kraft dieser allgemeinen Richtung soll nun der Mensch etwas Einzelnes wollen; sie soll der Wind sein, sie, die absolute Indifferenz, welcher den freien Willen von der Indifferenz entfernt!

Da nehmen wir lieber die zwei scheinbar widersprechenden Stellen des hl. Lehrers zusammen; und wir werden durch die Verbindung beider leicht erkennen die ganz eigengeartete Wirksamkeit der Gnade, wie Thomas dieselbe aufstellt.

In der ersten sagt er, Gott bewege den Willen als allgemeiner Beweger (universalis motor) zum allgemeinen Gute hin. An der zweiten, Gott mache, daſs der Wille nicht nur die Kraft habe zu wollen, sondern daſs er thatsächlich dies oder jenes wolle. Was folgt daraus? Nichts andres als dies: Gott bewegt so den Willen zu einem einzelnen besondren Gute, also zu dem entsprechenden Willensakte, daſs Alles in diesem Willensakte, was schlechthin gut ist, was auf den letzten Endzweck geht, was an positiv Thatsächlichem darin sich findet, daſs alles dies bis zum Einzelsten herab der bewegenden Kraft Gottes gedankt ist. Das Almosengeben ist etwas Gutes; — das ist unmittelbar von Gott. Ich will das Gute d. h. meine eigene Vollendung; — das ist unmittelbar von Gott. Ich wähle auf Grund dessen, weil es gut ist, das Almosengeben; — was in diesem meinem Wählen gut ist d. i. was wirklich das Gute als Beweggrund hat, das kommt von der einwirkenden Kraft Gottes. Ich nehme die Münze, ich strecke die Hand aus, ich reiche sie dem Bettler, ich fühle Genugthuung wegen meines guten Werkes u. s. w. — was darin gut ist bis ins Einzelste hinein, das besteht auf Grund des Einwirkens Gottes. Gott ist, sagt Thomas, „der allgemeine Beweger zum allgemeinen Guten hin,“ er sagt nicht, Gott sei der Erschaffer einer stummen Richtung auf das allgemeine Gute. Nein; Gott bewegt, setzt in Thätigkeit den Willen zum allgemeinen Gute. Ein solches In-Bewegung-setzen aber schlieſst immer die Richtung auf etwas Einzelnes ein.

Wie also kann Thomas sagen, „der Wille bestimme sich selber zu dem oder jenem“? Er fügt jenes Moment erklärend hinzu, was im Willen unmittelbar seinen Grund hat: „sei dies ein Schein — oder ein wahres Gut“, wozu nämlich der Mensch durch die Vernunft sich bestimmt. Daſs ich im freien Akte das Gute wollen kann, aber auch das, was nur dem Scheine nach ein Gut, in Wirklichkeit ein Übel ist; — das ist von mir.

Dafs ich ein einzelnes Gut erwähle, aber zugleich damit ein andres von meinem thatsächlichen Streben ausschliefse; — das ist, dieses Negative ist von mir. Deshalb gebraucht Thomas in der ersten Stelle die Disjunktive, „dies oder jenes“ in Verbindung mit dem Worte determinare; denn ich kann mich nur so zu diesem bestimmen, dafs ich jenes ausschliefse. Spricht er aber von der alleinigen Wirkung der göttlichen Kraft, so gebraucht er determinare ad aliquid (s. ob.); denn unter der bestimmenden göttlichen Kraft, soweit sie einwirkt, bleibe ich, auch beim Wählen eines besondren Gutes, in lebendiger Verbindung mit dem Allgute, schliefse also eigentlich nichts aus. Dafs ich ferner mehr thätig sein kann und weniger; was also in meinem Akte an Entwicklungsfähigkeit, an Unvollkommnem ist, das kommt von mir.

Dies ergibt sich auch bei der ersten Stelle aus dem unmittelbar Folgenden, was freilich die Molinisten nicht immer anzuführen pflegen. Thomas fügt hinzu: „Die Gnade bestimmt auch zu dem besondren Gute.“ Schadet denn die Gnade der Freiheit? Nein; sie macht vielmehr frei. Nun also kann das Bestimmen zu einem besondren einzelnen Gute von seiten Gottes von vornherein nicht der Freiheit schaden, da es ja der Gnade zukommt. Hier klärt sich erst vollständig auf, warum Thomas dies und in welchem Sinne er es vorausgeschickt hatte, dafs der Mensch sich durch die Vernunft zu dem oder jenem bestimmt. Was dient im freien Akte; und was ist wirklich frei? Du gibst ein Almosen. Das klagende Wort des Bettlers dient dazu, deine Aufmerksamkeit zu erregen. Die Augen dienen, um die Münzstücke im Portemonnaie zu unterscheiden. Dies dient wieder der Handbewegung, mit der das betreffende Stück ergriffen wird. Das Geldstück dient der Abhilfe des Elends, dem Geize, der Trunksucht im Bettler. Liegt in allen diesem das Moment des Freien? Nein. Was frei ist, dient nicht. Was frei ist, das ist Selbstzweck. Was frei ist, wird nicht gebraucht und angewendet, sondern braucht und wendet an. Was frei ist, schliefst in sich selbst das endgiltig bestimmende Moment ein und wird nicht mehr von aufsen her bestimmt, weder zum Guten noch zum Schlimmen. Warum? Weil eben das freie Vermögen unbeschränkt ist, weil es schlechthin auf alles Gute geht, also von einem „andern“ gar nicht gebraucht oder benutzt werden kann. Jene Thätigkeit des Ohres, der Augen, der Hand etc. ist insoweit frei, als sie „unter der Richtschnur der Vernunft auf den Willen bezogen wird und somit auf das Gute im allgemeinen (I, II qu. 18 a. 6. u. sonst oft)“.

Die Natur nun, das haben wir in der zweiten Vorbemerkung gesehen, schliefst in sich nicht ihren letzten Endzweck ein. Es ist gemäfs ihrem ganzen Einflusse und Bereiche ihr eigen, noch weiter einem andern Zwecke zu dienen. In ihr kann sich also gar nicht ein erstes Prinzip freier Thätigkeit finden; denn was seinem Wesen nach selber zu dienen berufen ist, kann nicht frei machen. Thomas also spricht da von der natürlichen Vernunft, soweit dieser noch Unvollkommenheit, noch Beziehbarkeit zu andrem, Fremdem hin anhaftet. Die Natur kann freie Thätigkeit im Menschen entfalten, insoweit sie kein Hindernis entgegensetzt dem wahren letzten Endzwecke und somit ihr Thätigsein noch beziehbar und bestimmbar bleibt diesem Endzwecke gegenüber. Insofern also Unvollkommenheit, weitere Bestimmbarkeit dem freien Akte eigen ist, kommt er vom Menschen, bestimmt die Vernunft sich selbst zu dem oder jenem.

Der Einflufs der Gnade aber bezieht auf das bestimmte Gut des göttlichen Wesens, auf das Endgut; nicht mehr auf ein Gut im allgemeinen, sondern auf ein besondres einzelnes Gut, welches alles Gut umfafst und nicht mehr weiter bestimmbar ist, also diese Unvollkommenheit nicht mehr hat, dienen zu müssen. Sie gibt die wahre, wirkliche schrankenlose Freiheit im sittlichen Handeln; während die Natur in etwa dazu das Thor öffnet, indem sie durch die natürliche Vernunft uns sagt, der letztgiltig das All abschliefsende Endzweck sei nicht in ihr.

Alle Vermögen der Natur werden vermittelst des freien Aktes lebendig wirksam unter der hohen Kraft der Gnade. Denn was nur negativ die Natur ausdrückt, dafs in ihr nämlich der letzte Endzweck nicht sei, dies besagt in positivster Weise die Gnade; mit ihr ist ohne weiteres der Endzweck gegeben. Je höher aber ein Zweck, desto tiefer durchdringt seine Kraft das zum Zwecke Hingeordnete. Da also die Gnade als wirksame Kraft dem schlechthin höchsten Endzwecke entspricht, zu dem alles Sein in der Beziehung des Zweckdienlichen steht, so dringt sie in alles Sein und durch alles hindurch am tiefsten.

Schlufsbemerkung.

Am sonderbarsten in der Schrift des P. Palmieri berührt ähnlich wie in andern solchen Werken die Art und Weise, Augustin und Thomas zu citieren. Wir haben bereits im 4. Bd. des „Wissens Gottes" und in der „Einleitung zur katholischen Wahrheit" sowie in eigenen Artikeln Gelegenheit genommen, die Citationen Schneemanns zu beleuchten, auf die Palmieri

S. 483 sich beruft. Schneemann citiert Stellen aus den Schwierigkeiten oder Einwürfen, die Thomas sich macht, als dessen Aussprüche. Bei andern Stellen läfst er entscheidende Worte aus, die das Gegenteil vom Gewollten enthalten. Andre noch werden bis zu einem gewissen Worte angeführt und ergeben mit dem Texte, der folgt und nicht angeführt ist, einen ganz verschiedenen Sinn. Andre enthalten für denjenigen, der genau zusieht, das offenbare Gegenteil von dem, was bewiesen werden soll, und man verdeckt dies, indem man vorher oder nachher ein Wort einschiebt; wie z. B. zum determinare das „ad unum", so dafs man auf den ersten Blick glauben möchte, Thomas spreche vom determinare ad unum, was Naturnotwendigkeit einschliefst, während er thatsächlich nur vom determinare spricht.

Palmieri folgt gröfstenteils dieser Methode, um zu beweisen, dafs „S. Thomas satis alienus appareat a commentis Thomistarum."

Wir wollen blofs ein Beispiel vorführen, und zwar S. 384: Virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis . . . . Da stehen Punkte. Offenbar ist hier nur die eine Prämisse begründet, nämlich dafs die Kraft zu wollen von Gott kommt. Was daraus gefolgert wird, läfst Palmieri aus. Und dies ist gerade die Hauptsache. Wie wir oben an zwei ganz ähnlichen Stellen gesehen, folgert Thomas aus diesem Vordersatze: „Gott verursacht die Kraft zu wollen" diesen andern Satz: „Also verursacht Er allein auch, ohne die Freiheit zu benachteiligen, das Wollen, die Willensbewegung (motum voluntatis) selber und zwar per modum agentis d. i. in der Weise der einwirkenden Ursache."

Statt dessen aber fährt P. nach den Punkten fort: Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem sed maxime secundo modo, interius eam inclinando. Da nun die Kraft zu wollen, virtus volendi, nichts andres ist wie (nach den obigen Worten des hl. Thomas) die Hinneigung zum Guten im allgemeinen; so läfst P. den hl. Thomas die Thesis, ob Gott den freien Willen in Bewegung setzen kann, folgendermafsen beweisen: „Die Kraft, um zu wollen, ist von Gott allein verursacht; denn diese Kraft ist eben die Hinneigung zum Guten im allgemeinen; also verursacht Gott im Willen die Hinneigung zum Guten im allgemeinen und somit die Kraft, um zu wollen." Thomas aber schliefst da von der Verursachung der Kraft auf die In-Thätigkeit-Setzung dieser selben Kraft d. h. auf die

Verursachung der Thätigkeit dieser Kraft. So ist das Malertalent in einem Menschen, welches diesem die Kraft gibt zu malen, auch die nächste wirkende, in Thätigkeit setzende Ursache dafür, wenn dieser wirklich malt. So ist die Kraft im Körper, welche der Hand die Gewalt gibt, etwas festzuhalten, auch ebendeshalb die nächst wirkende Ursache, wenn die Hand wirklich etwas festhält.

Es ist bedauerlich, dafs ein System wie der Molinismus die reichen Kräfte des Herrn Verfassers hindert, sich in den Dienst der Gnade zu stellen. Der Molinismus ist feindselig der Gnade und der Freiheit: Der ersteren, weil er sie ihrer eigensten Wirksamkeit berauben möchte, den freien Akt im Willen zu einem wahrhaft thatsächlich freien zu machen; — der Freiheit, weil er sie von ihrem Quell zu trennen versucht. Der Molinismus macht aus Gott einen Herrn, der dem Blinden ein Fernrohr gibt und sagt, nun schaue die Pracht des Himmels an. Der Molinismus will keine aus sich wirkende Gnade im Willen, die dessen Natur durchdringen und erheben könnte; die Natur des Willens, die doch für die Seligkeit unfähig und gleichsam blind ist, läfst er unangetastet und macht aus der Gnade nur äufsere Hilfsmittel, nur von aufsen, höchstens von der Vernunft her tönende Lockrufe, die nichts nützen können. Und dabei fällt er noch in einen verderblichen Kreisschlufs. Er erkennt an, dafs das initium fidei von Gott kommen mufs; und mit demselben Athem wehrt er sich dagegen, dafs der Wille von der göttlichen Gnade aus von vornherein in wirksamster Weise bestimmt werde.

„Der Glaube gehört ja eben dem Willen an", sagt Augustin und mit ihm alle Theologen. Nur weil jemand will, glaubt er; nicht aus einem überzeugenden Grunde in der Vernunft. Also nicht von der Vernunft geht die übernatürliche Erleuchtung aus, sondern vom Willen. Der Molinismus aber will für den Willen keine selbständige Gnade, sondern nur auf Grund des Vorstellens von seiten der Vernunft, ab objecto. Der Anfang des Heiles also kommt nach dem Molinismus selber vom Willen, der die Vernunft veranlafst, den Glaubenssätzen zuzustimmen, und geht also von da in die Vernunft über; seinerseits aber bedarf nach dem nämlichen Molinismus der Wille immer einer vorhergehenden Erleuchtung durch die Vernunft; letzterer wird nicht von einer unabhängig aus sich wirksamen Gnade bestimmt.

Fafst so der Molinismus Gott wie etwas für den Willen, also für das auf den Zweck gerichtete Vermögen aufsen Stehendes auf; so findet der Thomismus mit dem Psalmisten seine ganze

Freude darin, Gott so recht im Innersten des Willens wirken und den freien Akt begründen zu lassen. Gott gibt seine Gesetze; und zwar Gesetze über alle Kraft der Natur hinaus. Aber zugleich verleiht Er aus den Schätzen seiner Güte eine aus sich wirksame und nicht ihre Wirksamkeit erst vom geschaffenen Willen erwartende Kraft. Und in dieser über die ganze Natur erhabenen Kraft gewinnen alle natürlichen Vermögen neue, erhabene, und trotzdem je ihrer Natur entsprechende Wirksamkeit; kommt ja doch diese Gnadenkraft von dem, der alle Naturen geschaffen. Wahrhaft die goldene Mitte hält der Thomismus ein, der den Willen nicht ertötet werden läfst; aber auch ihn nicht von Gottes Einwirken trennt, sondern ihm gerade durch dieses Einwirken Leben und Kraft gewährt. Er hält die Mitte ein, denn er verteidigt in der Gnade das Bild der ewigen Kraft desjenigen, von dem es heifst: „Der Stab des Gleichmafses ist der Stab deiner Herrschaft.“ Virga aequitatis virga regni tui. (Hebr. 1, 8.)



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Der Raum für litterarische Besprechungen in diesem Hefte ist leider durch die Abhandlungen zu sehr beschränkt worden. Wir müssen uns daher heute auf eine kurze Anzeige beschränken mit dem Vorbehalte einer späteren ausführlichen Besprechung anderer uns gütigst übersandter Bücher.

Die Religionswissenschaft hat einen äufserst wertvollen Beitrag von **A. Bastian** erhalten: **Ethnologisches Bilderbuch** mit erklärendem Text. Illustrationen zu dem Werke: die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Völkergedankens. (Berlin 1887.) Das letztere ist in diesem Jahrbuche II, 467 recensiert worden. Das neue Werk ist eine Sammlung wertvoller Dokumente der vergleichenden Religionsgeschichte in ausgezeichneter Ausführung auf 25 Tafeln (6 in Farbendruck, 3 in Lichtdruck). Es bietet ein reiches, bisher nur wenigen zugängliches Material, namentlich zum Verständnisse des Buddhismus und Brahmanismus. Ebenso wertvoll ist die beigegebene Erklärung. Bastian hat uns durch dieses Bilderbuch den grofsen Nutzen eines systematisch geordneten Atlas der vergleichenden Religionswissenschaft gezeigt. — Prof. **Hardy** hat seine akademische Antrittsrede veröffentlicht: **Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akad. Studium unserer Zeit.** (Freiburg i. B. 1887.) Mit Recht zieht er auch die Religion der Südsee-Insulaner und ähnliche in die Sphäre der geschichtlichen Betrachtung; denn auch sie müssen eine Entwickelung irgend welcher Art gehabt haben, wofür die Dokumente allerdings erst aus der Vergleichung abzuleiten sind. Der Verf. datiert die allgemeine Religionswissenschaft von der Herausgabe der Sacred Books of the East und hält es darnach für möglich, diese Wissenschaft als besonderen Zweig von der Sprachforschung abzulösen. - Es kommt ihm darauf an, die realen Faktoren der Religionsgeschichte zu verstehen: „die Religionswissenschaft ist ihrem innersten Wesen nach durchaus realistisch". Seine Auffassung ist eine durchaus besonnene und mafsvolle. — P. **Chr. Pesch** hat seine Studie zur vergl. Religionswissenschaft vom Jahre 1885 fortgesetzt: **Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit.** (1. Hälfte. Freiburg i. B. 1888. Ergänzungsheft 41 zu den Laacher Stimmen.) Früher behandelte er die den Alten bekannten Religionen, diesmal die Völker Nord-Europas und Asiens. Er legt die Resultate der Forschungen in übersichtlicher Weise vor und trägt dazu bei, die Religionswissenschaft populär zu machen. Die kritische Untersuchung ist dadurch wenig gefördert. Die Bedeutung der Taolehre z. B. läfst er noch unentschieden: die Ansichten von v. Thimus (Harmonikale Symbolik des Altertums) und Schell (in diesem Jahrb. I, 403—463) hätten aber neben den anderen wenigstens erwähnt werden müssen. — **Alfred Webers** Vortrag betrifft die Religionsphilosophie: **Die Religion als Wille zum ewigen Leben.** (Strafsburg 1888.) Er will zeigen, dafs das allen Religionen Gemeinsame der Wille ist. Religion im allgemeinen ist ihm die Scheu des Menschen vor vorgestellten Mächten, die sein Schicksal beeinflussen: „eine Erscheinung affektiv-passioneller, nicht intellektueller Natur". „Urquell der Religion ist der Selbsterhaltungstrieb im Bunde mit der dichtenden Phantasie und deutenden Reflexion. Aus

der Todesfurcht geht die Gottesfurcht hervor". Religion ist das Nichtsterbenwollen, der Wille zum ewigen Leben. Daraus leitet der Verf. die Identität von Religion und Moral nach Ursprung und Wesen ab. Das Christentum ist unter den vielen Religionen nur prima inter pares. Die Entwickelungsstufen des religiösen Vorstellens und Handelns sind naiver Pantheismus, Oligotheismus, Monotheismus. Die christliche Trinitätslehre sei keineswegs abstrakter Monotheismus, sondern ein Kompromifs zwischen dem semitischen Standpunkte und dem indogermanischen Polytheismus! Polytheismus und Monotheismus seien ganz und gar relative Begriffe. „Man kann kühn behaupten, dafs es im Volke nie und nirgend zum strikten Monotheismus gekommen ist". „Der Italiener, dem seine Madonna, sein S. Carlo und S. Antonio höher steht als Christus, ist nicht weniger thatsächlich ein Polytheist als der alte Römer und Grieche; sein Bilder-, Amuletten- und Medaillenwesen ist der reinste Fetischismus". Allerdings kann man so etwas kühn behaupten, aber dann mufs man sich über die Unwissenheit in den historischen Thatsachen verwundern: dieselbe ist so enorm, dafs sie nicht mehr aus bona fides erklärt werden kann.

Commer.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und speculative Theologie.

Divus Thomas. Vol. III. (Anno IX. 3—6. 1888.) *Ausonius Franchi:* Character generalis S. Thomae eiusque philosophiae (Fortsetzung u. Schlufs; vgl. III, 128 dieses Jahrbuches) 421. *Morgott:* D. Thomae Aqu. De ministro sacramentorum doctrina (Fortsetzung; vgl. II, 598 a. a. O.) 424. 442. *Fr. N. N.:* De causa maioris vel minoris vis intellectivae in homine (Fortsetzung; vgl. II, 131 a. a. O.) 426. *Domet de Vorges:* De fundamento notionis causalitatis 428. 437. *Joannes Vinati:* Praestantissimus regiminis modus secundum mentem S. Thomae 434. *Ermoni:* Commentarium in opusculum D. Thomae Aqu. De verbo (Fortsetzung; vgl. III, 128 a. a. O.) 446. *P. Fernandez:* Augustiniani auctores, qui opera Aquinatis commentariis exornarunt 449. *A. de Bounam:* Manuscripta operum S. Thomae 450. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Fortsetzung; vgl. III, 128 a. a. O.) 453. 469. *J. B. Ch.:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I. qu. 26—43 (Fortsetzung; vgl. III, 128 a. a. O.) 456. 472. *C. D. S.:* Ad dubia nonnulla circa principium scholasticorum ‚Quod potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura' responsio 459. 478. *V. Ermoni:* De memoria brevis inquisitio 462. 481. Bibliographiae. Varia. Quaerenda.

Philosophisches Jahrbuch. I. Bd. 1.—2. Heft 1888. *Gutberlet:* Die Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart 1. *Endres:* Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre 24. 203. *Pohle:* Über die objektive Bedeutung des unendlich Kleinen als der philosophischen Grundlage der Differentialrechnung 56. *Pohle:* Zur Statistik der philosophischen Weltlitteratur des Jahres 1887. S. 79. *Gutberlet:* Die Psychologie ohne Seele 145. *Kadeřávek:* Vom Ursprung unserer Begriffe 177. — Recensionen und Referate. Zeitschriftenschau. Novitätenschau. Miscellen und Nachrichten.

Annales de philosophie chrétienne CXVI, 3—5. 1888. *P. Vallet:* La vie et le principe vital 209. 331. *Th. Desdouits:* Lettre d'un bachelier

(9e lettre) 238. *A. Farges:* L' évolution des espèces (Fortsetzung; vgl. III, 129 dieses Jahrbuches) 253. *A. Rotelli:* Des puissances intellectives. Commentaires sur la question 79 de la Somme théologique 282. 369. 445. Lettre encyclique de S. S. *Léon XIII* sur la liberté humaine 305. *J. Gardair:* L' organisme et la pensée 353. 401. *A. Farges:* L' unité de principe dans la vie végétative 419. *Cte de Charencey:* Pensées et maximes diverses 455. Revue des livres. Revue des revues. Compte rendu des séances de la société de Saint-Thomas-d'Aquin: Rapport de M. l'abbé Merklen sur les travaux do l'année 1887—88; pag. 477. et Discours de M. Ollé-Laprune 504.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik XCIII, 2. Heft. 1888. *Siebeck:* Die Anfänge der neuern Psychologie in der Scholastik 161. *Hartenstein:* Über die Lehren der antiken Skepsis, besonders des Sextus Empirikus, in betreff der Kausalität 217. *Chr. Grofs:* Die Gleichheit der Subjekte. Eine logische Untersuchung 279. — Recensionen. Preisaufgabe der Hegelstiftung. Neu eingegangene Schriften. Bibliographie. Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für exakte Philosophie XVI, 2. Heft 1888. *Braufs:* Fühlen und Empfinden. Ein Versuch, beiden Ausdrucksformen ihre gegenseitige Stellung im Reiche der Begriffe anzuweisen 129. *Chr. Thilo:* Über den Thomismus der heutigen römisch-katholischen Philosophen 162. Rezensionen.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Stimmen aus Maria-Laach XXXIV, 5. und XXXV, 1.—2. Heft *L. v. Hammerstein:* Das Eherecht im ‚Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich' 493. *L. v. Hammerstein:* Vorschläge zur Regelung des ehelichen Personenrechtes für Deutschland XXXV, 1 ff. *Boetzkes:* Propaganda für die ‚neue Weltanschauung' 13.

Jahrbücher für protestantische Theologie XIV, 3. Heft. *Georg Runze:* Der Doppelbegriff der Möglichkeit in seiner Anwendung auf die neutestamentliche Exegese 321.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Alaux: Idée d'une philosophie de l'être. Paris; bespr. in den *Annales de philosophie chrét.* CXVI, 464.

Albertus: Die sozialpolitische Bedeutung und Wirksamkeit des Heiligen Vaters Leo XIII. Paderborn 1888; bespr. von *Ratzinger* in der *Lit. Rundschau* XIV, 216.

Barbié du Bocage: Analyse et synthèse. Paris; bespr. in den *Annales de philosophie chrét.* CXVI, 376.

Beaussire: Les principes du droit. Paris; bespr. in den *Annales de philosophie chrét.* CXVI, 380.

Borelius: Blicke auf den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie in Deutschland und Frankreich. Deutsch von Jonas. Berlin 1887; bespr. von *Falckenberg* in der *Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik* XCIII, 314.

Delff: Die Hauptprobleme der Philosophie und Religion. Leipzig 1886; bespr. von *Ziegler* in der *Zeitschrift für exakte Philosophie* XV, 221.

Denzinger-Stahl: Enchiridion symbolorum et definitionum, editio sexta aucta et emendata. Würzburg 1888; bespr. von *B—r* in der *Lit. Rundschau* XIV, 217.

de Diffret: Gedanken über Nationalökonomie, Politik, Philosophie. Heidelberg 1887; bespr. von *Tönnies* in der *Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik* XCIII, 316.

Dilthey: Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn. Leipzig 1886; bespr. von *Walter* in der *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr.* XCIII, 307.

Dreyfus: L' évolution des mondes et des sociétés. Paris; bespr. in den *Annales de philosophie chrét.* CXVI, 377.

Durdik: Geschichte der neuesten Philosophie. Prag 1887; bespr. im *Philos. Jahrbuch* I, 240.

Féré: Dégénérescence et criminalité, essai physiologique. Paris 1888; bespr. in den *Annales de philosophie chrét.* CXVI, 298.

Ferrand: De l'exercice et des troubles de la parole et du langage, étude psycho-physiologique. Paris 1887; bespr. von *A. Barberis* im *Divus Thomas* III, 452.

Fischer: Das Problem des Übels und die Theodicee. Mainz 1883; bespr. von *Gutberlet* im *Phisos. Jahrbuch* I, 90.

Garofalo: La criminologie, le crime et la pénalité. Paris; bespr. in den *Annales de philosophie chrét.* CXVI, 293.

Geiger: Der Selbstmord im klassischen Altertum. Augsburg 1888: bespr. von *Holzherr* in der *Lit. Rundschau* XIV, 180.

Gutberlet: Ethik und Naturrecht. Münster 1883; bespr. von *Thilo* in der *Zeitschrift für exakte Philosophie* XVI, 210.

Hake: Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft. Freiburg 1875 u. 1887; bespr. v. *Langhorst* in den *Stimmen aus Maria-Laach* XXXV, 190.

Hasler: Über das Verhältnis der Volkswirtschaft zur Moral. Passau 1887; bespr. von *Ratzinger* in der *Lit. Rundschau* XIV, 215.

Hello: Philosophie et athéisme. Paris; bespr. in den *Annales de philosophie chrét.* CXVI, 387.

Heman: Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Leipzig 1887; bespr. von *Pesch* im *Philos. Jahrbuch* I, 226.

Lahousse: Praelectiones metaphysicae specialis. Lovanii 1887 und 88 (vgl. III, 130 dieses Jahrbuches); bespr. von *Haan* in den *Stimmen aus Maria-Laach* XXXV, 195.

Lehmann: Das Problem der Willensfreiheit. Duderstadt 1887; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift für exakte Philosophie* XVI, 271; von *Jodl* in der *Zeitschrift für Philos. u. philos. Kr.* XCIII, 308.

Höffding: Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. Deutsch von Bendixen. Leipzig 1887; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift für exakte Philosophie* XVI, 190.

Kögel: Lotzes Ästhetik. Göttingen 1886; bespr. von *Falckenberg* in der *Zeitschr. für Philosophie u. philos. Kr.* XCIII, 312.

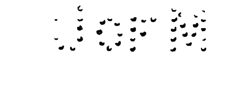
Marres: De iustitia secundum doctrinam theologicam et principia iuris recentioris. Ruraemundae 1888; bespr. von *Lehmkuhl* in den *Stimmen aus Maria-Laach* XXXV, 78.

Meinong: Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik. Wien 1885; bespr. von *Ehrenberger* in der *Zeitschrift für exakte Philosophie* XVI, 224.

Ostermann: Zur Herbart-Frage. Ein Wort der Erwiderung an Herrn Otto Flügel. Oldenburg 1888; bespr. von *O. Flügel* in der *Zeitschrift für exakte Philosophie* XVI, 230.

Oswald: Die Erlösung in Christo Jesu nach der Lehre der kathol. Kirche. Paderborn 1887; bespr. von *Schmid* in der *Lit. Rundschau* XIV, 195.

Regnaud: Origine et philosophie du langage. Paris; bespr. in den *Annales de philosophie chrét.* CXVI, 383.



Scheeben: Handbuch der katholischen Dogmatik III, 2. Freiburg 1887; bespr. von *Morgott* in der *Lit. Rundschau* XIV, 169.

Schiffini: Principia philosophica. Augustae Taurinorum 1886; bespr. von *Haan* in den *Stimmen aus Maria-Laach* XXXV, 193; von *Pohle* im *Philos. Jahrbuch* I, 94.

Schiffini: Disputationes metaphysicae specialis. Augustae Taurinorum 1888; bespr. von *Haan* in den *Stimmen aus Maria-Laach* XXXV, 195.

Spencer: Die Prinzipien der Sociologie. Deutsch von Vetter. Stuttgart 1887; bespr. von *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* I, 96.

Staudinger: Die Gesetze der Freiheit. Darmstadt 1887; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift für exakte Philosophie* XVI, 270.

Thoden van Velzen: Über die Geistesfreiheit, vulgo Willensfreiheit. Leipzig 1887; bespr. von *Witte* in der *Zeitschr. für Philosophie u. philos. Kritik* XCIII, 317.

Vespignani: Discussioni sulla materia prima. Bologna 1887; bespr. von *A. Barberis* im *Divus Thomas* III, 436.

Vespignani: Dell' esemplarismo divino, saggio teoretico pratico secondo i principii scientifici dell' Aquinate. Parma 1887; bespr. von *A. Barberis* im *Divus Thomas* III, 436.

Van der Aa: Praelectionum philosophiae scholasticae brevis conspectus. Lovanii 1888; bespr. von *Pohle* im *Philos. Jahrbuch* I, 95.

Wiedersheim: Der Bau des Menschen als Zeugnis für seine Vergangenheit. Freiburg 1887; bespr. von *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* I, 230.

Wingerath: Schutzkatechismus. Donauwörth 1888; bespr. von *Grupp* im *Philos. Jahrbuch* I, 241.

Wolff: Die Lehre Herbarts von der menschlichen Seele. Düsseldorf 1887; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift f. exakte Philosophie* XVI, 206.

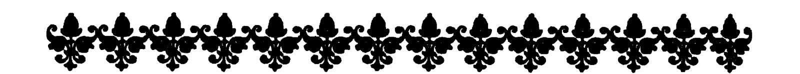


DE CHRISTO PUERO NATO.

En nascitur divinus ipse Filius,
Exordium qui non habet
Vicesque nescit, gignitur proles tamen
Nullius humani patris.
Natus tenellus permanet semper Deus
Immobilis per saecula:
Tantus Deus, sed et puer; nec numen est
Origine ex hac vilius.
Immensus est, amore qui constringitur
Ac lacte vivit paululo:
Nobis tremendus est tamen iudex potis
Cunis in asperis cubans.
Mirum stupendum est, quod docet nos lucida
Imago Patris optimi;
Nam cuncta Christus novit et potest quoque,
Duplex sed unus, vir Deus.
Et artifex divinus idem creditur
Atque artis ipsum opus suae,
Quo nectitur quaecumque pars rerum simul:
Iunguntur ima altissimis,
Et spiritus corpusque de nilo citum,
Quod praestat et quod subditur.
Mortalis idem nunc et immortalis est;
Imo pati et mori cupit,
Qui sanguine almo servat humanum genus:
Deus sibi, nobis homo.
Audi preces clementer, infans o Patris
Verbum, Maria quod dedit:
Ostende nobis quaesumus vultum tuum,
Qui visus ipse nos beat.

Ernestus Commer.





STUDIEN ZUR PHILOSOPHIE DER PATRISTISCHEN ZEIT.

Von

P. OTTO GRILLNBERGER,
KAPITULAR DES STIFTES WILHERING.

Erklärlicher ist es, wenn Kühn (a. a. O. S. 51 f.) weiterhin bemerkt: „Gute Handlungen erwirken das Heil . . . Man merkt, es fehlt dieser Auffassung der eigentliche Begriff der Gnade, d. i. Vergebung aus grundloser Barmherzigkeit, ... venia ist mehr Errungenschaft menschlicher Verdienste, gleichsam eine juridische Gegenleistung Gottes für vorher vom Menschen erfüllte Bedingungen.“ Kühn ist ja Protestant und als solcher konnte er nicht anders schreiben. Minucius offenbart sich eben hier als einen Anhänger der katholischen Lehre, die sich da vorzüglich auf die Worte des hl. Jakobus (II 24) stützt: videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo, non ex fide tantum.

Von seinem protestantischen Standpunkte aus ist es auch begreiflich, wenn Kühn (a. a. O. S. 52) von XXXVI 1 sit sors fortunae, mens tamen libera est et ideo actus hominis, non dignitas iudicatur nicht sonderlich erbaut ist. Minucius spricht eben auch hier als Katholik. Vgl. Conc. Trid. Sess. VI, cap. V si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam, anathema sit.

Weniger zu entschuldigen ist es aber, wenn Kühn (a. a. O. S. 52 f.) behauptet: „Von nun an werden die christlichen Anklänge immer seltener. . . Die letzten Kapitel atmen durchweg römisch-stoischen Geist.“ Sehen wir nur einmal zu!

„Wahrhaft arm ist nur der Ungenügsame; wahrhaft reich aber, der keine Bedürfnisse kennt: qui non eget, qui non inhiat alieno, qui Deo dives est (XXXVI 4). Es folgt sogar ein Wort Senecas (Prov. VI 6): nemo tam pauper potest esse quam natus est" (Kühn a. a. O. S. 53). Allein so lehrt ja auch der Mönch Antonius (Serm. XXXIII 41): *οὐκ ἔστι πένης ὁ μηδὲν ἔχων, ἀλλ' ὁ πολλῶν ἐπιθυμῶν· οὐκ ἔστι πλούσιος ὁ πολλὰ κεκτημένος, ἀλλ' ὁ μηδενὸς δεόμενος*. So lehren auch Tatian (Ad Gr. VI), Chrysostomus (In Matth. XXVI hom. LXXXI), Lactantius (Instit. div. II 15). Inbezug auf das Wort Senecas aber vgl. den Ausspruch des heil. Paulus (I ad Timoth. VI 7): nihil enim intulimus in mundum.

„Ferner gilt die Armut nicht nur für eine Tugend (gloria XXXVI 3), sondern auch für ein Glück: XXXVI 6 igitur ut qui viam terit, eo felicior quo levior incedit, ita beatior in hoc itinere vivendi, qui paupertate se sublevat, non sub divitiarum onere suspirat" (Kühn a. a. O. S. 53). Für eine Tugend? Nein. Gloria heifst XXXVI 3 nicht Tugend. Die richtige Bedeutung ergibt sich aus dem gegenübergestellten infamia: ceterum quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra, sed gloria. Für ein Glück? Ja. Indes vgl. Lactantius, Instit. div. VII 1 virtutis via non capit magna onera portantes. angustus admodum trames est, per quem iustitia hominem deducit in caelum. Damit stimmen überein: Cyprian (De laps. IX), Hieronymus (In Joann. III), Ambrosius (In Luc. V), Augustinus (In ps. LXXIX), Origenes (De princ. II 5), Gregor d. Gr. (Moral. XII 4), Chrysostomus (In ep. ad Hebr. XVIII).

„Mehr aber als beim Ertragen der Armut offenbart sich stoische Denkweise beim Erdulden des Unglücks. Hier glaubt man keinen Christen, sondern einen Römer zu hören: XXXVI 7 et quod corporis humana vitia sentimus et patimur, non poena, militia est, fortitudo enim in infirmitatibus roboratur et calamitas saepius disciplina virtutis est. vires denique et mentis et corporis sine laboris exercitatione torpescunt" (Kühn a. a. O. S. 53). Keinen Christen? Doch! Wir lesen ja bei Salvianus (De gubern. Dei I 9): Deus ipse sic loquitur: *sufficit tibi gratia mea. nam virtus in infirmitate perficitur.* nequaquam ergo nobis dolenda est haec afflictio infirmitatum, quam intelligimus matrem esse virtutum. Ähnlich sprechen Justinus (1. Apol. XXXIV), Theodoret (De martyr. or. VIII), Tertullian (Ad mart. III), Hieronymus (Ep. LVIII), Augustinus (De civit. Dei XX 3).

„Hieran reiht sich im Octavius der andere stoische Gedanke von der Erprobung des Menschen im Unglück, womit Minucius dem Einwurf des Cäcilius (V 10 ff.) begegnet, als könnte und wollte Gott nicht helfen: XXXVI 9 et omnium rector et amator suorum in adversis unumquemque explorat et examinat, ingenium singulorum periculis pensitat usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur nihil sibi posse perire securus. itaque ut aurum ignibus, sic nos discriminibus arguimur. Hier kommt endlich einmal die Liebe im Gottesbegriff vor. Doch würde man sich sehr irren, wollte man darunter die erbarmende Liebe des christlichen Gottes verstehen. Dieser amator suorum liebt nicht aus Mitleid mit dem sittlichen Unvermögen der Seinen, sondern aus Freude über deren sittliche Kraft. Man vergleiche Seneca, Prov. II 6 patrium deus habet adversus bonos viros animum et illos fortiter amat“ (Kühn a. a. O. S. 54). Allein man vergleiche auch Johann. XIV 21 qui habet mandata mea et servat ea: ille est, qui diligit me. qui autem diligit me, diligetur a Patre meo: et ego diligam eum. Wie lesen wir dann im Buche der Weisheit? III 6 tamquam aurum in fornace probavit illos et quasi holocausti hostiam accepit illos et in tempore erit respectus illorum.

„Desgleichen ist das Bild vom Soldaten, der unter den Augen des Feldherrn die Gefahr provoziert (XXXVII 1), sowie vom spectaculum Dei (XXXVII 1) aus Seneca entnommen: Prov. II 7 spectant di magnos viros conluctantes cum aliqua calamitate oder Prov. II 8 tantoque hoc spectaculum est gratius, quanto id honestior fecit“ (Kühn a. a. O. S. 54). Allein diese Anschauung entspricht vollkommen der christlichen Lehre: Cyprian. De lapsis II confessores praeconio boni nominis claros et virtutis ac fidei laudibus gloriosos laetis conspectibus intuemur, sanctis osculis adhaerentes desideratos divina et inexplebili cupiditate conplectimur. adest militum Christi cors candida, qui persecutionis urgentis ferociam turbulentam stabili congressione fregerunt, parati ad patientiam carceris, armati ad tolerantiam mortis. repugnastis fortiter saeculo, spectaculum gloriosum praebuistis Deo. Tertull. Apol. L; Hieronym. Ep. V ad Helliod. IV 2; Clem. v. Alex. Protr. X 96.

„Noch einmal wird die oben geltend gemachte menschliche Autokratie durch ein plötzliches Eingreifen Gottes geschmälert. Kurz nach jener Verherrlichung menschlicher Freiheit, in deren

Besitz der Mensch Königen und Kaisern trotzt und nur vor Gott zurückweicht, taucht plötzlich der Gedanke auf, dafs dieses alles eigentlich von Gott gewirkt werde. Dies besagt die inspirata patientia der Kinder und Frauen: pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia inludunt (XXXVII 5), vornehmlich der Satz: nec intelligitis neminem esse, qui aut sine ratione velit poenam subire aut tormenta sine Deo possit sustinere (XXXVII 6). Beide Gebiete, menschliche Freiheit und göttliche Wirksamkeit, vorher streng geschieden, werden jetzt plötzlich konfundiert, indem das der menschlichen Freiheit Zuständige von Gott aus geschieht. Das ist derselbe Widerspruch auf ethischem Gebiete" (Kühn a. a. O. S. 54) — Ein Widerspruch? Nein. Ebensowenig, als zwischen den Worten der hl. Schrift: Eccl. XXXI 10 erit illi gloria aeterna, qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit und Paul. Philipp. II 12 Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere ein solcher vorhanden ist. Kühn freilich wird als Protestant damit nicht einverstanden sein, doch wird er zugeben müssen, dafs sich Minucius hier auf katholischem Standpunkte befindet.

„Die nun folgenden Gedanken sind gröfstenteils Reminiscenzen. So die Strafe der Dei nescientes trotz allem Reichtum, wobei die Ansicht ausgesprochen wird: absque enim notitia Dei quae potest esse solida felicitas, cum mors sit (XXXVII 8)? Dann wird noch einmal der Gedanke von der Last des Reichtums berührt, der äufseren Würde die innere, dem Geschlechtsadel der Adel der Tugend entgegengestellt: sola virtute distinguimur (XXXVII 10). Für letztere ergibt sich aus dem folgenden die Sittenreinheit (mores et pudor XXXVII 11), die für den Christen den Mafsstab der Beurteilung bildet und woraus sich auch ihre Abneigung gegen die unsittlichen heidnischen Schauspiele (XXXVII 12) erklärt. Nachdem Minucius nochmals die Freiheit und zwar die christliche Freiheit betont und den Vorwurf der Verachtung von Naturerzeugnissen abgewiesen hat (XXXVIII 1 f.), schliefst er mit dem Hinweis auf ihre zukünftige wie gegenwärtige Glückseligkeit: quieti, modesti, Dei nostri liberalitate securi spem futurae felicitatis fide praesentis eius maiestatis animamus. sic et beati resurgimus et futuri contemplatione iam vivimus (XXXVIII 4). Die Sätze sind von Interesse. Sie erschliefsen uns einen Einblick in sein ganzes Christentum. . . Der Glaube, seinem Wesen nach Erkenntnis, ist, wie wir jetzt

endlich bestimmt erfahren, seinem Inhalt nach die Erkenntnis von dem einen Gotte“ (Kühn a. a. O. S. 55 f.). Wir haben nach dem früher Gesagten hiezu nichts zu bemerken aufser zu den letzten Worten. Sind diese richtig, dann vermögen wir es Kühn nicht zu verübeln, wenn er (a. a. O. S. 61) bemerkt: „Das minucianische Christentum erscheint nur als eine Aufklärung, als Enthüllung einer in der Welt und im Menschen liegenden Wahrheit, als die Entzifferung des göttlichen Autors aus dem aufgeschlagenen Buche der Schöpfung.“ Minucius bekennt sich dann zur Anschauung jener, von denen Augustin (De utilit. cred. I 2) sagt: prius volebant intelligere, ut postea, si liberet, crederent. Allein haben wir genügende Anhaltspunkte, um solches zu glauben? Nein. XXXVIII 4 non accurate fidei naturam descripsit, bemerkt Faber (De M. Minucio Felice commentatio, Nordhausen 1871, S. 31) mit Recht, sonst aber treffen wir keine Andeutung über den Begriff des Glaubens, wie Minucius ihn auffafst.

Wir haben also gesehen, wie viel Gewicht der Behauptung Kühns beizulegen ist: „Die letzten Kapitel atmen durchweg römisch-stoischen Geist.“ Dafs sich freilich Minucius hier mehr als sonst in der Darstellung der einzelnen Wahrheiten an die Stoiker angeschlossen, kann nicht geleugnet werden (vgl. Wilhelm a. a. O. S. 28 ff.).

Also auch in dem Abschnitte gegen den Ankläger des Christentums haben wir keine einzige Stelle gefunden, aus der auch nur mit Wahrscheinlichkeit hervorginge, dafs Minucius unchristlich gedacht. Damit aber, sollte man glauben, ist der Stab über jene Ansicht gebrochen, nach der sich Minucius mit seinen religiösen Anschauungen nicht auf dem Boden des Christentums befand. Indes Kühn ist anderer Meinung. „Für die zentralen christlichen Wahrheiten,“ bemerkt er (a. a. O. S. 62), „besafs Minucius weder das nötige Verständnis noch die nötige Unterweisung. Prüfen wir beispielsweise seine Vorstellung und Kenntnis von Christus. Wie denkt er sich ihn? Als Erlöser? Unmöglich, denn er kennt keine Erlösung, keine Sünde, die die Menschheit fesselt“ — Doch brechen wir ab. Wir sehen ja schon, worauf die ganze Auseinandersetzung hinausläuft: es ist der Satz: was Minucius verschweigt, das kennt er nicht. Allein dieser Satz ist nur dann richtig, wenn sich der Beweis erbringen läfst, dafs Minucius jene Wahrheiten, die er nicht berührt, hätte darstellen müssen, falls er sie gekannt oder, besser gesagt, geglaubt hätte. Denn wir können Baehrens nur vollkommen beipflichten, wenn er (a. a. O. S. X) bemerkt: Minucium, cum Octavium

scriberet, sacris christianis recens fuisse inbutum sumpserunt, ut scilicet illum ignorantia eorum quae christianismi propria sunt laborantem pro suo captu novam doctrinam defendisse statuerent. his opponendum est, paucis saltem annis antequam Octavius Romam veniret Minucium iam ex eorum tenebris in lucem sapientiae et veritatis emersisse, porro paucis saltem annis post disputationem Ostiensem, Octavio nempe mortuo, hunc dialogum esse scriptum. et cum maiore quod ita efficitur temporis spatio egregie convenit profundis illis studiis, quae Felix noster conlocavit in cognoscenda Iudaeorum historia quorumque testimonium sat luculentum c. XXXIII 2—5 extat. nullo autem pacto adducor ut credam, eundem virum rerum Iudaicarum ex fontibus discendarum tam curiosum tam indiligentem fuisse in suae sectae historia placidisque percipiendis. Kühn (a. a. O. S. 8) und Schultze (a. a. O. S. 505) meinen allerdings, dafs „Minucius bei Zeichnung des Octavius die lebendige Vorlage gänzlich gefehlt habe." Allein diese bereits von Tzschirner (Gesch. der Apol., I, S. 225) aufgestellte Ansicht ist eine Auffassung ohne hinreichenden Grund und deshalb von Baehrens (a. a. O. S. VII, Anm. 1), Faber (a. a. O. S. 28) und Wilhelm (a. a. O. S. 80) mit Recht bekämpft worden. Ist nun jener Beweis in der That zu erbringen? Kühn hat ihn nicht geliefert. Dagegen hat Baehrens (a. a. O. S. IV f.) den Versuch gewagt: si cura interiore Octavium perlegimus, illud nobis permirum accidit quod in hac christianismi defensione frustra quaerimus christianismum. numquam Minucius aut Christi nomen adhibet aut ex libris sacris locos adfert. omnes enim loci qui recordationem eorum referre videntur, ex similibus ethnicorum scriptorum inlustrari possunt. Es ist nun allerdings richtig, dafs Minucius nirgends Christus namentlich anführt; dafs er ihn aber als Gott verehrt, geht deutlich aus XIX 2 hervor: nam quod religioni nostrae hominem noxium et crucem eius adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum. Baehrens freilich will (a. a. O. S. XI f.) das nicht zugeben: quae interpretatio nisi tormentis quibusdam ex verbis illis non eruenda plane refutatur tota Minucii argumentatione. qui enim de uno Deo ita ut factum est disputaverat, loco adlato nihil aliud potuit significare quam Christum non fuisse originis divinae...sic igitur

statuo, Minucium ea usum mentis acie eaque iudicii sobrietate, qua optimum quemque iurisperitorum Romanorum excelluisse videmus, aliquatenus praecessisse Straussios nostros. Es wird immer schöner! Kühn hat Minucius für einen Doketen erklärt; Baehrens erklärt ihn nun für einen Straufsianer. Minucius ein Straufsianer! Und das deshalb, weil er die Einheit Gottes lehrt. Als ob die Kirchenväter, denen niemand den Glauben an die Gottheit Christi absprechen kann, nicht aufs nachdrücklichste geltend gemacht hätten, dafs nur Ein Gott sei! Man beachte dann religioni nostrae. Diese Worte sagen doch aufs bestimmteste, dafs Minucius inbezug auf Christus dem Glauben seiner christlichen Zeitgenossen huldigte. Waren nun diese etwa Straufsianer? Dafs ferner Minucius wörtliche Bibelzitate vermeidet, ist allerdings richtig, hat aber seinen Grund. Für den Heiden Cäcilius hatten sie nämlich keine Beweiskraft und konnten „durch ihre unklassische Form besonders in der etwas barbarischen lateinischen Übersetzung" (Dombart a. a. O. S. XI) bei dem gebildeten Akademiker leicht Anstofs erregen. Bezeichnet es doch Lactantius (Instit. div. V 4) als unzweckmäfsig, dafs Cyprian in seiner Schrift gegen Demetrianus Bibelstellen zitiert: huic oportebat, quia nondum poterat capere divina, prius humana testimonia offerri, id est philosophorum et historicorum, ut suis potissimum refutaretur auctoribus. Doch finden sich im Octavius mancherlei biblische Anklänge (vgl. J. Ott, Jahrbb. f. klass. Philolog. CIX 1874, S. 858), und es ist nicht abzusehen, wie Baehrens das Gegenteil behaupten kann. Bei XXXVI 5 aves sine patrimonio vivunt et in diem pascuntur wird ihm freilich selber etwas bange: haec undenam Minucius sumpserit mihi quidem ignotum est. Allein er weifs Rat: sed si omnia Senecae scripta possideremus, ad hunc procul dubio possent referri: adeo illud *sine patrimonio* Romanum sapit auctorem. Indes wir werden hierdurch unwillkürlich an die Worte Haupts erinnert: „Wenn jetzt ein Schriftsteller ‚ohne Zweifel' sagt, dann mufs man gewöhnlich recht zweifeln." Allerdings illud *sine patrimonio* Romanum sapit auctorem. Wie aber, wenn dieser Romanus auctor Minucius wäre? Es wird ja nur behauptet, dafs hier eine freie Benutzung einer Bibelstelle vorliege (vgl. Matth. IV 26 respicite volatilia coeli, quoniam non serunt neque metunt neque congregant in horrea: et pater vester coelestis pascit illa). Warum sollen wir also den sicheren Weg der Thatsachen verlassen und die schlüpfrigen Pfade blofser

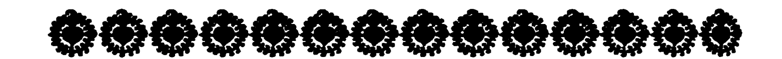
Vermutungen betreten? Doch Baehrens hat für seine Auffassung noch einen weiteren Grund in Bereitschaft: de eis quae propria sunt cultus christiani ne verbum quidem extat: de λόγῳ et spiritu sancto et trinitate doctrina, divina fidei inspiratio, baptismus quaeque alia apud ceteros apologetas disseruntur alto silentio premuntur apud Felicem, cui veritatis lux est monotheismus et erroris nox polytheismus, cui hunc unum Deum credere et colere est mentis intellegentis opus, cui inspiratio non alia quam quae apud ethnicos quoque occurrit est nota, cui omnis disciplina christiana in vita iusta et pia et casta consistit. Allein das ist übertrieben. Wir haben ja gesehen, dafs Minucius die hl. Schrift höher schätzt als die Werke der Philosophen. Mit Recht sagt dann auch Faber (a. a. O. S. 29 f.): quodsi divinae revelationis vix mentionem facit, facile tamen perspicere licet, Minucium illam statuisse, si eorum memineris, quae XIX 5 de prophetarum vaticiniis et aqua et spiritu exponit, cuius rationem altiorem esse dicit, quam ut ab homine potuerit inveniri. misso autem hoc loco, quem spurium esse iudicaverunt, inde certissime colligitur, Minucium ad revelationem divinam omnia revocavisse, quod Jesu Christo praeter humanam etiam divinam vindicat naturam (XXIX 2). Immerhin bleibt aber richtig, dafs Minucius vom spezifisch Christlichen nur sehr wenig berührt. Allein das hat seinen Grund: „Minucius hielt offenbar den Angriffen auf die Person Christi gegenüber Zurückhaltung und Schweigen vorläufig für das Zweckmäfsigste. . . Zunächst mufste erst eine feste Grundlage vorhanden sein, auf der man weiter bauen konnte. Eine solche war für die Juden das alte Testament; für die Heiden aber galt es erst eine solche zu schaffen, und dies ist offenbar der Hauptzweck, welchen Minucius in seiner Schrift verfolgt. Ohne bei seinen Lesern etwas anderes vorauszusetzen, als Vernunft, Wahrheitsliebe und Kenntnis der heidnischen Litteratur, sucht er vor allem drei Dinge sicher zu stellen: die Existenz Eines Gottes, die Regierung der Welt durch dessen allwaltende Fürsorge und die sittliche Reinheit der christlichen Glaubensgenossenschaft. Die ersten drei Punkte belegt er durch historische und philosophische Gründe, für deren Würdigung er sein Publikum, die gebildete Heidenwelt, genügend vorbereitet wufste, und von der Wahrheit seines Zeugnisses für den reinen Wandel der Christen konnte sich jeder seiner Leser bei redlichem Willen durch den Augenschein überzeugen. Weiter

zu gehen und sich näher auf spezifisch christliche Lehren und Verhältnisse einzulassen, vermied Minucius offenbar deshalb, weil es zur richtigen Erfassung derselben offenbar anderer Grundlagen bedurfte, als er sie bei seinen heidnischen Lesern voraussetzen konnte" (Dombart a. a. O. S. X f.). Das ist alles so einfach und klar, dafs wir gar nicht begreifen können, wie sich Baehrens dagegen ablehnend verhalten kann. Velim scire, entgegnet er, quis umquam apologeta ita tacuerit ut Christum salvatorem verbis apertis praedicare caerimoniasque cum religione christiana cohaerentes summatim commemorare vereretur. Als ob der Umstand, dafs andere sich jene weise Selbstbeschränkung nicht auflegten, als ein hinreichender Beweis dafür gelten könnte, dafs sich dieselbe Minucius, „der weltkundige Mann, der gewohnt war, mit thatsächlichen Verhältnissen zu rechnen" (Dombart a. a. O. S. XII), nicht auflegte! Indes, ist denn Minucius der einzige unter den christlichen Apologeten, der es für gut hielt, spezifisch christlichen Lehren, soviel als möglich, aus dem Wege zu gehen? Denken wir doch an Tatians Rede an die Griechen! Treffend sagt H. Dembowski (Die Apologie Tatians, Leipzig 1878, S. 53): „Das spezifisch Christliche tritt bei ihm fast gänzlich zurück." Was lehrt dieser Apologet von Christus als Erlöser und dem hl. Geiste? Nur nebenbei und in einer für die Heiden wenig verständlichen Weise bemerkt er: „Wie der im Anfang gezeugte Logos unsere Welt hervorgebracht, nachdem er die Materie geschaffen, so verbessere ich, zur Nachahmung des Logos wiedergeboren und für die Wahrheit empfänglich gemacht, die Unordnung der verwandten Materie" (V). „Die Seelen aber, welche der Weisheit folgen, ziehen den verwandten Geist an sich; die aber nicht folgen und den Diener des leidenden Gottes (den hl. Geist; vgl. J. Möhler, Patrologie, Regensburg 1840, I, S. 263) verachten, zeigen sich mehr als Gottes Widersacher denn als Verehrer" (XIII). „Wir müssen das, was wir verloren haben, jetzt wieder zu erlangen suchen, nämlich die Seele mit dem hl. Geiste verbinden. . . Wie das Band des Leibes die Seele ist, so der Leib die Form der Seele. Gleicht dieser so gestaltete Organismus einem Tempel, so wählt ihn Gott durch seinen Gesandten, den hl. Geist, gern zu seiner Wohnung." Und die hl. Sakramente? Nirgends wird die Taufe ausdrücklich genannt; V begegnet uns wohl eine Andeutung, aber eine solche, die für Heiden unverständlich ist. Inbezug auf die übrigen Sakramente treffen wir nicht einmal eine Andeutung. Der Grund ist derselbe, den wir für Minucius' Schweigen geltend gemacht haben. Lesen wir doch XXXI:

„Ich aber will keine Zeugen aus den Unserigen nehmen, sondern mich vielmehr griechischer Hilfe bedienen; jenes würdet ihr für thöricht halten und nicht zugeben wollen, dagegen verdient es Bewunderung, wenn ich euch mit euren eigenen Waffen bekämpfe." Wäre übrigens auch unser Erklärungsversuch wenig zutreffend, so steht doch fest, daſs neben Minucius, um von Hermias zu schweigen, auch ein Tatian in seiner Rede an die Griechen das spezifisch Christliche sehr wenig berücksichtigt. Da nun derselbe zur Zeit, als er diese verfaſste, ein gläubiger Christ war, so kann doch Minucius auch ein solcher gewesen sein.

„Wir glauben nicht, uns getäuscht zu haben." Mit gröſserem Rechte, als Kühn (a. a. O. S. 70) diese Worte gesprochen, meinen wir sie sprechen zu können. Minucius vermag sich keineswegs mit der Ansicht zu befreunden: quid Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae (Tertullian, De praescript. VII)? Er kann in einer feindlichen Haltung gegen die gesamte heidnische Wissenschaft weder für die Ausbreitung noch für die Entwicklung des Christentums einen Vorteil erblicken und trägt deshalb kein Bedenken, statt die heidnische Philosophie alles Wertes zu berauben, ihre mit der gröſsten Anstrengung des menschlichen Geistes errungenen Ergebnisse zu benützen. Doch überschreitet er hierbei niemals die Grenzen des einem Christen Erlaubten. Er ist Philosoph, aber christlicher Philosoph.





DIE PHILOSOPHISCHEN REFORMVERSUCHE DES NIKOLAUS CUSANUS UND MARIUS NIZOLIUS.

ZUR INDIREKTEN RECHTFERTIGUNG DER PERIPATETISCHEN PHILOSOPHIE.

ERSTER TEIL.
DIE THEOSOPHIE DES NIKOLAUS CUSANUS.

Von

KANONIKUS Dr. M. GLOSSNER.

II.

Die Lehren von Gott, dem Weltall und dem Menschen.

Dieselbe Auffassung der Dinge als idealer Lichtreflexe auf dem dunklen Grunde der in Gott gebundenen, in dem Geschöpfe entbundenen passiven Potenz, die metaphysisch als Nichts, physisch als Materie gedacht wird, begegnet uns bei den späteren Theosophen, wie Böhme und Baader. Sie hält sich ebenfalls für berechtigt, ungeachtet der angenommenen Einheit des Seienden die Vorstellung eines mechanischen Emanierens von sich zu weisen. „Die Alten, sagt Franz von Baader, bezeichneten das Einsenken mit Emanation, worunter sie nicht den krassen pantheistischen Begriff eines Herausfliefsens verstanden, das wäre nur eine itio in partes. Die Idee, die ich mitteile, geht nicht von mir ab trotz unzähliger Kopieen, und dies liegt in der Natur der geistigen Produkte. Denselben mechanischen Begriff haben die Physiker von der Lichtbrechung. Sie meinen, ein materieller Strahl falle auf die Ebene auf und werde zurückgeworfen und gebe so das Bild. Vielmehr aber ist die Spiegelung eine Erzeugung. Wenn ein Lichtstrahl hingeht, so geht er als Farbe

zurück. So kann man die ganze Welt das Prisma des göttlichen Lichtstrahles nennen". W. W. 8. Bd. S. 81. 82. Die Geschöpfe sind nun allerdings Spur, beziehungsweise Bild Gottes, jedoch nicht als wesenloser Reflex, sondern als wahre Wesen, denen ein eigenes, wenn auch zusammengesetztes, veränderliches und abhängiges Sein verliehen ist. Es gibt demnach allerdings ein Sein aufser und verschieden von Gott, ohne dafs er deshalb verendlicht, ihm etwas gegenübergesetzt würde, weil jenes Sein von ihm ohne ein in ihm oder aufser ihm vorhandenes Substrat gesetzt, d. h. aus Nichts geschaffen ist.

Gott ist dem Cusaner bildendes Prinzip der Dinge, was nur von der Formursache gedeutet werden kann; denn hätte man an die wirkende Ursache zu denken, so wäre es durchaus nicht unbegreiflich, dafs Gott mit der Welt sich nicht vermische, da die causa efficiens notwendig von ihrer Wirkung verschieden ist, mit derselben weder nach Form noch Stoff identisch sein kann. Quis denique intelligere potest Deum esse essendi formam, nec tamen immisceri creaturae? (De doct. ign. II, 2.) In einem gewissen Sinne besteht allerdings diese Schwierigkeit für den Cusaner selbst nicht, insoweit er nämlich dem akosmistischen Zuge seines Prinzips folgt; denn wenn ein aufsergöttliches Sein überhaupt nicht existiert, so kann sich das göttliche Sein mit einem ihm fremden, weltlichen Sein nicht vermischen. Ja, die Frage nach einer Ursache der Welt fällt gänzlich hinweg, da die Endlichkeit und das Nichtsein, das ihre Wesenheit ausmacht, einer Ursache nicht bedarf. Andererseits erhebt sich dann freilich die Frage, wie es nach einer solchen Verhältnisbestimmung des weltlichen zum göttlichen Sein mit dem eigenen Fürsichsein Gottes bestellt sein möge. Ist das göttliche Sein wahrhaftes Sein, wenn es nichts anderes als die Indifferenz der in der Schöpfung zu Tage tretenden Gegensätze ist? Ist die Vielheit nichts, was wird dann die zusammenfassende Einheit sein? Der Cusaner zwar meint, er könne das Eine (das Nichtsein der Welt) ohne das andere (das Nichtsein Gottes) behaupten. Betrachtest du die Dinge ohne ihn, so sind sie nichts. Betrachtest du ihn ohne die Dinge, so ist er und die Dinge sind nichts. (L. c. c. 3.) Ist der Cusaner im Rechte, wenn Gott sich zu den Dingen wie die Einheit zur Zahl, der Punkt zur Linie verhält? Wir antworten mit Nein. Nimm die Linie hinweg und du hast auch den Punkt hinweggenommen, denn der Punkt ohne Linie ist eine leere Abstraktion. Entferne die Zahl, und es ist dir auch die (numerische) Einheit verschwunden. Denn was ist die Einheit, die Prinzip der Zahl ist, wenn nicht das mehrfach zu setzende,

in einer Vielheit sich Entfaltende? Nur wenn Gott nicht als resolutorisches Prinzip, sondern als schlechthin überseiende Ursache der Dinge gedacht wird, kannst du die Dinge in Gedanken aufheben, ohne ihre unabhängige und freie Ursache mitaufgehoben zu denken.

„Obwohl Gott, sagt uns Nikolaus weiterhin, wie die Frommen wollen, zur Offenbarung seiner Güte, oder weil er die gröfste absolute Notwendigkeit (!) ist, die Welt erschaffen hat, so kann er doch keine andere Form annehmen, weil er Form aller Formen ist. Wer kann es begreifen, dafs Alles Abbild des einen, unendlichen Bildungsprinzips sei und die Verschiedenheit nur zufällig habe, als wäre das geschöpfliche Sein Gott aus Zufall, gelegentlicher Gott, wie man das Accidens gelegentliche Substanz, das Weib gelegentlich gewordenen Mann nennen könnte, so dafs das ganze geschöpfliche Sein gleichsam eine endliche Unendlichkeit, ein geschaffener Gott ist.“ (Ibid. c. 2.) Ein Gott aus Zufall! d. h. ein intendierter, aber durch ein zufällig eingetretenes Hindernis (das Nichts, die Potenz, die in Gott und selbst Gott) mifslungener Gott! Wie werden wir demnach das Schaffen Gottes zu denken haben? Als einen successiv sich steigernden Versuch, das göttliche Sein aus der absoluten Potenzialität zur Aktualität zu bringen. Wir werden sehen, wie diese Auffassung dem Prinzip der cusanischen Spekulation vollkommen entsprechend ist.

Eingehender wird der Hervorgang der Dinge aus Gott in der Schrift, die den seltsamen, aber höchst bezeichnenden Titel führt: Possest oder Können - Ist. Schon in dieser Bezeichnung gelangt eine der wichtigsten Coincidenzen, nämlich die des Möglichen und Wirklichen, von Potenz und Akt zum Ausdruck. Um uns aber über die Tragweite der cusanischen Lehre in diesem Punkte sofort zu orientieren, wollen wir an zwei Sätze der thomistischen Metaphysik erinnern, von denen der eine die Bestimmung enthält, dafs in Gott keinerlei Potenzialität sich finde, Gott vielmehr reiner Akt, actus purus sei; der zweite aber die Annahme einer absoluten Potenzialität, sei es in oder aufser Gott, sei es als von Gott gesetzt oder unabhängig von ihm bestehend als unzulässig verwirft.

Unter allen Fundamentallehren wird vom heil. Thomas kaum eine mit gröfserem Nachdruck eingeschärft als die, dafs alles geschaffene Sein aus Akt und Potenz zusammengesetzt, Gott aber reiner Akt, actus purus sei. Um nur einen Text anzuführen, so heifst es im Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldum: Deus est actus purus absque potentialitatis permixtione.

Wenn hiezu ein Geistesverwandter des Cusaners, der Theosoph Franz von Baader bemerkt: wenigst ist die Potenz ganz verschlungen (W. W. 14. Bd. S. 199), so vermag uns dieses „wenigst“ nicht über den Abgrund hinwegzutäuschen, der zwischen der theosophischen Anschauung, die in Gott einen dunklen Grund, eine passive Möglichkeit annimmt, und der thomistischen Lehre sich aufthut, welche im Einklang mit der heiligen Schrift (Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae. 1 Joh. 1, 5) an der Bestimmung Gottes als reines Licht, reines Sein, reiner Geist ohne jede Spur von Finsternis, Potenzialität und Materialität, mögen diese als ein Nichtgöttliches in Gott oder als identisch mit Gott bezeichnet werden, festhält.

Über den Begriff einer unendlichen, absoluten passiven Potenz aber (das Posse in dem Possest des Cusaners) spricht sich der hl. Thomas im ersten Teile der theologischen Summa aus (qu. 75 art. 5 ad 1). Was der Cusaner bejaht, wird hier verneint. Actus purissimus, sagt jener, et infinitus est actus infinitae potentiae seu virtutis. Infinitas autem actus et infinitas potentiae est una infinitas seu deitas. Excit. l. 3. E. s. In nomine Jesu. T. II fol. 51a. Dagegen belehrt uns der heil. Thomas: Non potest esse potentia una, quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin potentia passiva adaequaret potentiam activam primi actus. (L. c.) Daher kann kein Körper in einen Geist verwandelt und ebensowenig das geistige Sein zum göttlichen fortbestimmt werden.

Mit der Beantwortung der Frage, ob es eine mit der unendlichen Aktualität verbundene und identische absolute passive Potenz gebe, steht und fällt der Erfahrungs- und Anschauungsstandpunkt der docta ignorantia. Hier liegt auch die Entscheidung, ob „Scholasticismus“ oder moderne Philosophie. Das Mögliche, die passive Potenz bedarf der Bestimmung. Es kann sich diese nicht selbst geben, wenn es nicht zugleich Aktualität ist. Die Annahme der Identität des Möglichen und Wirklichen aber, indem sie die Leugnung des principium contradictionis impliziert, beleidigt, entwurzelt, vernichtet die Vernunft. Gesetzt jedoch, wir gäben jene Identität, das Possest des Cusaners zu, was würden wir gewinnen? An der Stelle der doppelten, geschaffenen und ungeschaffenen, absoluten und relativen Wirklichkeit den ruhelosen Prozefs Hegels, jenes Alleins des brahmanischen Hohenliedes des Pantheismus, das ziel- und zwecklos gebiert und verschlingt, und seinen Eingeweihten unter dem gräfslichen Bilde eines zähnefletschenden, alles zermalmenden Ungeheuers sich kundgibt. (Bhagavadghita, lib. 11. v. 27.)

Wenden wir uns zur Lehre des Cusaners zurück, so wird der Ausdruck Possest erklärt: quod ipsum posse sit, wonach also nicht Deus zu ergänzen und der Ausdruck nicht unmittelbar gleichbedeutend ist mit Deus est posse. Die Theorie von dem seienden Möglichen aber beruht auf dem die objektive Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit mit der subjektiven Möglichkeit oder passiven Potenz, nämlich dem bestimmungslosen und bestimmbaren Sein verwechselnden Argument: Da die Aktualität actu sei, so könne dieselbe auch sein, da das Unmögliche — impossibile esse — nicht sei. Die absolute Möglichkeit (possibilitas) aber kann nichts anderes sein, als das Können, wie die absolute Aktualität nichts anderes ist als der Akt. Die Möglichkeit aber kann nicht früher als die Wirklichkeit sein, wie wir etwa sagen, es gehe irgend eine Potenz dem Akte voraus. Wie wäre es sonst in den Akt übergegangen, es sei denn eben durch die Aktualität. Denn das Werdenkönnen (posse fieri) wäre, wenn es sich selbst zur Wirklichkeit hervorbringen würde, in Wirklichkeit, bevor es wirklich wäre. Anstatt nun aber mit Aristoteles und der wahren christlichen Philosophie zu schliefsen: folglich ist das schlechthin Erste reiner Akt ohne jede Potenzialität, gelangt der Cusaner, den Trugschlufs durch die genannte Amphibolie deckend, zu dem Schlusse: also sind die absolute Potenz und der Akt und ihre wechselseitige Verbindung gleichewig, da ja die Aktualität nicht sein kann, ohne dafs die Möglichkeit besteht (possibilitate non existente). Lib. trilocutor. de Possest. T. I. fol. 175a. Vgl. Übinger, die Gotteslehre des N. Cusanus. 1888. S. 102 ff.

Die weiteren Folgerungen sind einleuchtend, nämlich dafs Gott Alles in sich kompliziere, dafs er schaffend nicht aus sich heraustrete, die Möglichkeit, d. i. den Stoff der Dinge in sich trage. Gott ist Sonne, Himmel, Mensch, zwar nicht wie diese Dinge in ihrem isolierten Sein oder in isolierter Auffassung genommen werden, wohl aber in ihrem wahren Sein, in wiefern in ihnen Alles ist, was sie sein können, nicht in wiefern sie bestimmt, kontrahiert, sondern in wiefern eine unendliche Möglichkeit in ihnen kontrahiert ist. Non est vocabulis insistendum. Nam si dicitur Deum esse solem, utique si intelligitur id sane de sole qui est omne id actu, quod esse potest, tunc clare videtur, hic sol non esse quid simile ad illum. L. c. b.

Wenn wir dem von einer am Gespräche teilnehmenden Person für die ewige Potenz in Gott gebrauchten Ausdruck „Materie“ (nam quia mundus potuit creari, semper fuit ipsius essendi possibilitas, sed essendi possibilitas in sensibilibus materia

dicitur. Fuit igitur semper materia; et quia nunquam creata, igitur increata, quare principium aeternum. L. c. fol. 178a) auch nicht, wie Zimmermann (Über die Philosophie des Kardinals Cusanus in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. der Wissenschaften Bd. 8 S. 312) ein besonderes Gewicht beilegen wollen, so können uns doch die einschränkenden Bemerkungen des Kardinals ebensowenig bestimmen, das Posse in dem Possest in einem anderen Sinne als dem einer passiven Potenz in Gott, die in der Schöpfung zum Substrat der Dinge gemacht wird, zu nehmen. Denn jene Beschränkungen beziehen sich auf die Annahme einer ewigen Materie aufserhalb Gottes, nicht aber auf die Existenz einer passiven Potenz in Gott, die als Stoff der Weltschöpfung dient. Nam si posse fieri non habet initium: hoc ideo est, quia Possest est sine initio. L. c.

Die Wendung, das absolute Können bedürfe gerade deshalb keiner Materie, weil die unerschaffene Möglichkeit das Können und Sein (Possest) ist, beweist nur, dafs keine von Gott verschiedene, nach Art der besonderen in den Körpern verwirklichten, ewige Materie, nicht aber, dafs überhaupt eine solche nicht angenommen werde. Ja, jene Behauptung bestätigt unsere Auffassung der cusanischen Lehre; denn wenn Gott aus dem Grunde eines aufser ihm vorhandenen Stoffes nicht bedarf, weil er Identität des Könnens und Seins, d. h. der passiven und aktiven Potenz ist (in quo facere, et fieri sunt idem posse), so ist eben damit der Gedanke insinuiert, dafs die Geschöpfe aus Gott wie aus einem aktiven und passiven Prinzipe zugleich hervorgehen. Die Versicherung, nicht das Werdenkönnen eines jeglichen Dinges sei identisch mit dem Wirkenkönnen Gottes, ist nicht geeignet, unsere Auffassung zu erschüttern, da im Sinne des Cusaners eine doppelte passive Möglichkeit der endlichen und werdenden Dinge, ein zweifacher Grund derselben angenommen werden mufs, ein beschränkter, endlicher, dem sie ihr aufsergöttliches Dasein in der Verkettung von Ursachen und Wirkungen verdanken und der nur für die sinnlich-rationale Auffassungsweise besteht, und einen unendlichen und ewigen Grund, durch welchen sie in Gott und eins mit Gott sind.

Die Darstellung, die der Cusaner von dem Verhältnis Gottes zur Welt gibt, leidet an jenem Doppelsinn oder jener Doppelzüngigkeit, die, von jeder subjektiven Absicht abgesehen, vom Pantheismus unzertrennlich ist, dafs bald die wesentliche Einheit, bald die wesentliche Verschiedenheit von Gott und Welt behauptet wird. Gott und Welt sind eins, sofern das positive einheitliche Wesen der letzteren in Betracht gezogen wird. Sie

sind verschieden, sofern man auf die Vielheit, Verschiedenheit, das Aufsereinander der Dinge in Raum und Zeit sieht. Diese aber, nämlich Vielheit u. s. w. werden als etwas Zufälliges und im Grunde Nichtseiendes, als trügerischer Schein betrachtet, der weder in noch aufser Gott einen Grund hat, da das Nichtseiende eines solchen nicht bedarf. Auf Rechnung derselben Zweideutigkeit ist auch die Unbeständigkeit zu setzen, mit welcher das kraft der coincidentia oppositorum vom göttlichen Sein unzertrennliche Nichts bald als in Gott ohne Gott zu sein, bald als in Gott und mit Gott identisch betrachtet wird. Der Pantheismus ist eben in seinem Wesen Lüge und kann daher nur mit Hülfe einer sophistischen, lügnerischen Dialektik aufrecht erhalten und mit einem gewissen Schein von Tiefsinn umkleidet werden.

Wie die Potenz, so ist auch das Nichtsein in Gott. So erklärt sich der Ausspruch, die Vielheit der Dinge entstehe dadurch, dafs Gott im Nichts sei. (De doct. ign. l. II. c. 3.) Dieser Satz wäre, obgleich in jedem Falle überschwenglich und tadelnswert, einer günstigen Interpretation fähig, wenn nicht die Identität der Gegensätze (oppositorum — contradictoriorum) so bestimmt und geradezu als Grundprinzip der höheren Erkenntnis gelehrt würde. Nun sind aber dem Cusaner Sein und Nichtsein, Potenz und Akt identisch. Die erstere Identität wird gerade auch in der Erörterung des Possest behauptet und mit der letzteren in Parallele gesetzt, so dafs, wenn überhaupt ein Zweifel sich erheben könnte, ob das Posse im Sinne der göttlichen Allmacht als eines wirksamen und aktiven Könnens zu nehmen sei, derselbe vollends schwinden müfste. Quando attendis in Deo non esse esse ipsum Possest, nam si in posse facere non esse coincidit: utique et in posse fieri coincidit. (De Possest l. c. fol. 178a.) Wir sind daher gezwungen, jenen Satz dahin auszulegen, dafs Gott in sein eigenes Nichts eingehe, die in ihm absolut verwirklichte Möglichkeit zum Substrate der Dinge mache und dadurch schaffe. Der Cusaner sagt dies auch ausdrücklich: si enim ex non esse potest aliquid fieri quacunque potentia: utique in absoluta potentia complicatur. Non esse ergo ibi est omnia esse. (L. c. fol. 177 b.) Im Zusammenhang mit dem Prinzip der Identität der Gegensätze können diese Worte nichts weiteres besagen als dies: wenn aus dem Nichtsein durch irgend eine Potenz etwas werden kann, so ist dies der Fall durch die absolute Potenz, die kraft jenes Prinzips Koinzidenz des Seins und Nichtseins ist und dieses impliziert; in ihm ist also Nichtsein so viel als alles Sein. Überdies wird auch hier jenes uns bekannte sophistische Argument wiederholt, dafs das Nichtsein Gottes (des

Possest) nicht behauptet werden könne, ohne sein Sein zu behaupten, weil in ihm Sein und Nichtsein dasselbe seien: quomodo posset non esse, quando non esse in ipso sit ipsum. (L. c. fol. 178a.)

Ziehen wir den Schlufs: im Sinne des Cusaners ist das Sein der Geschöpfe, um uns eines modernen Ausdruckes zu bedienen, viel mehr ein geschöpftes, als ein geschaffenes zu nennen, geschöpft aus den Abgründen der in Gott beschlossenen unendlichen Möglichkeit oder passiven Potenz.

Unsere Auffassung wird durch anderweitige Erklärungen des Cusaners bestätigt, falls es einer solchen Bestätigung bedarf; denn im Zusammenhang des Systems erscheint sie als die einzig mögliche. Zu jenen Erklärungen aber gehören Äufserungen wie die folgenden, es sei unbegreiflich, wie das Geschöpfliche aus dem Ewigen und doch zeitlich sei, wie Gott als Seinsform und bildendes Prinzip der Dinge sich verhalte, ohne sich mit ihnen zu vermischen. (De doct. ign. II. 2.) Auf dem Standpunkt des reinen Theismus besteht diese Unbegreiflichkeit nicht, denn so unbegreiflich die Schöpfung aus Nichts als That Gottes ist, so begreiflich ist es, dafs ein auf solche Art aufser Gott gesetztes, nicht aus göttlichem, sei es nun idealistisch oder realistisch, gefafstem Stoffe gewordenes Sein sich nicht mit dem göttlichen Sein vermische und je nach göttlicher Willensbestimmung auch zeitlich sei, d. h. einen Anfang genommen habe. Wir sind weit entfernt, deshalb dem Cusaner grobsinnliche, emanatistische Vorstellungen imputieren zu wollen; wohl aber steht fest, dafs jene idealistische Tendenz (der indes eine andere realistische entgegensteht) im Systeme des Cusaners, welche die Dinge zum wesenlosen Reflexe des göttlichen Seins herabdrückt, mit seinem Schöpfungsbegriff in wesentlichem Zusammenhange steht.

Dem Begriffe der unterschiedslosen Einheit oder der Koinzidenz der Gegensätze entspricht es vollkommen, wenn das Verhältnis der geschaffenen Dinge zu Gott als das des entfalteten zum unentfalteten Sein bestimmt wird (Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis I. S. 360): Deus est omne ens non entiter, est complicative omnia et nihil omnium explicative. (Apolog. doct. ignor. l. c. I. fol. 37b.) Erinnert man, die complicatio sei nur als Ausdruck für die unendliche Einheit und Einfachheit des göttlichen Seins gemeint, so mag dies zutreffen; aber diese komplikative Einheit ist nicht die des schlechthin aktualen, die geschaffenen Dinge nicht formal, sondern eminent in sich befassenden Seins, sondern vielmehr die Einheit des

aktualen und potenzialen, also bestimmbaren und somit in der Vielheit sich entfaltenden Seins.

Unter solchen Umständen leuchtet ein, dafs der Cusaner dem Wortlaute nach die Schöpfung aus Nichts lehrt, damit aber einen Sinn verbindet, der ihren Begriff und ihre wahre Bedeutung auflöst. Auch hier zeigt sich die chamäleonartige Natur des eleatischen Standpunktes, der in dem Sein, das von Allem prädiziert wird, die Definition Gottes und den Grund der Dinge ersieht. Wenn wir mit den Scholastikern sagen, Gott schaffe ex nihilo sui et subjecti, d. h. ohne jegliches Substrat, das er etwa in sich oder aufser sich voraussetzte, so kann der Pantheist sagen, wie in der That Hegel es sagte: ich lehre mit dem Christentum die Schöpfung aus Nichts, jedoch freilich aus dem Nichts in Gott, aus dem Nichts, das Gott selbst ist. Wer sieht nicht, von welcher Wichtigkeit es sei, das Wesen Gottes als reine Energie zu bestimmen und die coincidentia oppositorum nicht blofs vom Endlichen, sondern gerade und vor allem vom Unendlichen aufs entschiedenste auszuschliefsen?

Gegenüber den erneuten Versuchen, die Lehre des Cusaners von dem Vorwurf des Pantheismus zu reinigen, kommt alles darauf an, festzustellen, in welchem Sinne das Prinzip der Einheit der Gegensätze von ihm genommen werde. Um das hierüber bereits Gesagte zu bekräftigen, und um nicht den Anschein zu erwecken, als ob wir dem berühmten Manne ohne die triftigsten Gründe unsinnige und gottlose Lehren zuschrieben, führen wir noch folgenden von seinem begeisterten Lobredner Scharpff mitgeteilten Text an, der klarer als das Sonnenlicht zeigt, dafs Nikolaus nicht anders als später Hegel das göttliche Sein als Einheit des Seins und Nichtseins nach der ganzen Schärfe des Wortes bestimmt. Die Rede ist von dem richtigen Verständnis des Areopagiten Dionysius. „In den meisten Fällen hat Dionysius für die Theologie die Disjunktion als Norm bezeichnet: man müsse entweder affirmativ oder negativ zu Gott aufsteigen. In diesem Schriftstücke aber (es ist die Abhandlung von der mystischen Theologie gemeint), in welchem er die mystische Theologie und die Wissenschaft auf eine zulässige Weise vereinen will, geht er über die Disjunktion hinaus bis zur Vermählung (copulationem) und Koinzidenz (der Gegensätze) bis zur einfachsten Einigung, über aller Position und Negation, wo die Negation mit der Position und umgekehrt koinzidiert. Das ist die heilige Theologie, die kein Philosoph erreicht hat, so lange das gewöhnliche Prinzip der ganzen Philosophie in Geltung war, dafs zwei Kontradiktionen nicht koinzi-

-dieren. Der mystische Theologe mufs über alle Verstandes- und Vernunfterkenntnis, auch über sich hinaus in die Finsternis eingehen. Dann wird er gerade das für den Verstand Unmögliche, zumal sein und nicht sein, als die Wahrheit erkennen; ja gerade die dichte Finsternis der Unmöglichkeit ist die höchste Notwendigkeit." (Dr. F. A. Scharpff, Der Kardinal und Bischof Nikolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie. 1871. S. 187 f.)

Obgleich wir auf den Ausdruck emanatio an und für sich kein Gewicht legen, so läfst doch die Lehre, per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto totum universum prodiisse in esse (De doct. ign. l. 2 c. 4) im Zusammenhang mit der bisherigen Darstellung keine andere Auffassung zu, als dafs die Welt aus dem Wesen Gottes hervorgehe, wie etwa (die cusanische Trinitätslehre wird uns dies bestätigen) nach dem christlichen Dogma der Sohn Gottes aus dem Wesen des Vaters hervorgeht. Gerade die Bestimmung des „einfachen", die ganz unnötig wäre, wenn von einer emanatio per creationem ex nihilo im Sinne der Theologen geredet würde, deutet darauf hin, dafs das Verhältnis der Dinge zu Gott nach der Weise der Eleaten als das der Einzelbegriffe zum allumfassenden Transzendentalbegriffe des Seins gefafst werde. Ohne seine Einfachheit zu verlieren, entfaltet sich Gott zur Vielheit der Dinge. Tritt doch die akosmistische Tendenz der cusanischen Lehre auch sonst deutlich genug zu Tage.

Wollte Nikolaus, wie behauptet wurde, jedem Pantheismus entschieden und mit vollstem Bewufstsein entgegentreten, so mufste er vor allem seinen Standpunkt, auf welchem der Natur des endlichen Geistes zugeschrieben wird, was Gott allein natürlich sein kann, eine anschauliche und erfahrungsmäfsige Erkenntnis des göttlichen Wesens, so mufste er ferner sein Grundprinzip, die Koinzidenz der Gegensätze, aufgeben: Standpunkt und Prinzip, die sein Denken mit Bleigewicht in pantheistische Abgründe herabziehen und alle dem Theismus gemachten Konzessionen zu wissenschaftlich wertlosen Inkonsequenzen, sein System aber für die Wiederbelebung der Philosophie völlig unbrauchbar machen.

Nicht blofs der Ausdruck „Emanation", sondern andere, weit bedenklichere und kühnere deuten auf pantheistische Vorstellungen hin. „Die ewige Welt ist geworden, und es ist die Welt, die ewig bei dem Vater ist, keine andere, als die durch Herabsteigen vom Vater gewordene, aber jene ist nicht veränderlich, ist beständig sich gleich bleibend, ohne allen Schatten der Veränderung. Diese ist durch das Herabsteigen in das besondere Sein veränderlich und unstet wogend. Die Welt ist gleichsam der

veränderliche Gott, die unveränderliche Welt ist der ewige Gott." (De dat. patr. lum. Scharpff, Nik. v. Cusa Wichtigste Schriften S. 155.) „Gott wird mit dem Namen aller Dinge und alle Dinge werden mit dem Namen Gottes benannt, so dafs der Mensch ein vermenschlichter Gott (Deus humanatus) und diese Welt ein sinnlicher Gott (Deus sensibilis) genannt werden kann." (A. a. O.) Wenn diese Redeweisen von Nikolaus als der Präzision entbehrend dargestellt werden, so dürfte selbst hierin eine Bestätigung des Vorwurfs pantheistischer Tendenz gelegen sein, denn auf theistischem Standpunkt erscheinen dieselben nicht blofs als ungenau und Gott nicht völlig angemessen, sondern als falsch und Gottes unwürdig. Anders dagegen verhält es sich, wenn man mit dem Cusaner auf den Standpunkt der Einheit des Seienden sich stellt. Von diesem Standpunkt betrachtet ist jede Vorstellung eine partiale und inadäquate Auffassung des einen göttlichen Seins und ermangeln folglich die angeführten Wendungen zwar der Präzision, nicht aber der Wahrheit schlechthin.

Die Schöpfungslehre des Cusaners ist der notwendige Ausflufs seines Gottesbegriffs. Soll die Vernunft, wie der Standpunkt des Cusaners verlangt, aus eigener Kraft zu einer Erfahrungserkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge sich erschwingen, so kann eine solche nur in den einfachsten und reinsten Begriffen, den transzendentalen der Einheit und des Seins gesucht werden. Der letztere, unter allen der umfassendste, trägt sowohl aus seiner objektiven Quelle, als auch aus seinem subjektiven Prinzip die Potenzialität und Bestimmbarkeit an sich. Von materiellen, mit substanzieller Potenzialität behafteten Dingen durch ein der Entwicklung unterworfenes Erkenntnisvermögen, den „möglichen Verstand" (intellectus possibilis), abgezogen, von allem konkreten Sein prädizierbar, ohne irgend eine Differenz aufser sich zu haben, erweckt dieser Begriff den Schein, Inbegriff alles Seienden, Einheit des Geistigen und Materiellen, des Aktuellen und Potenziellen zu sein. Dem Kenner der Geschichte der Philosophie kann es nicht verborgen sein, dafs hier die Quelle liegt, aus der nicht blofs der Pantheismus der Eleaten, sondern auch die mystische Theosophie der Neuplatoniker geflossen ist. Nach neuplatonischer Auffassung sind die Dinge Wirkungen der absoluten, unterschiedslosen Einheit, die in der Vielheit der intelligiblen und materiellen Wesen sich entfaltet, zur Offenbarung und Erscheinung kommt.

Dafs der Cusaner das göttliche Sein als Identität von Akt und Potenz, von aktivem und passivem Vermögen und folgerichtig

die Schöpfung als Hervorgang nicht allein aus Gottes aktiver Schöpfungsmacht, sondern auch aus dem in seinem Wesen vorhandenen passiven Grund betrachtet, wird nicht allein durch seinen Seinsbegriff und seine Gotteslehre, wobei wir an die Auffassung der göttlichen Attribute erinnern, sondern auch durch die Art und Weise bestätigt, wie derselbe die Ähnlichkeit des geschaffenen Geistes mit dem ungeschaffenen erklärt. Die Ähnlichkeit des Geistes nämlich mit der ewigen Wahrheit wird in den ins Endlose gehenden Fortschritt der Erkenntnis gesetzt. Posse semper plus et plus intelligere sine fine, est similitudo aeternae sapientiae et ex hoc elice, quod est viva imago quae se conformat creatori sine fine. (Excit. l. 10. II. fol. 188a. Vgl. Eucken, Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie S. 19.)

Indem der Cusaner den Schöpfer als Possest, d. h. Einheit des Posse und Esse, des Seinkönnens und wirklichen Seins auffafst, will er gleichwohl die Vollendetheit und Ewigkeit des göttlichen Seins festhalten. Fragen wir uns, ob diese Bestimmungen vereinbar seien und welcher Wert der cusanischen Spekulation in diesem entscheidenden Punkte zuerkannt werden müsse. Wir antworten, dafs dem konsequenten Denker die Identität von Akt und Potenz nur ein anderer Ausdruck für das absolute Werden, den ruhelosen Flufs alles Seienden ist. Denn da jene Identität nur als unendliche Verwirklichung begriffen werden kann, so läfst sich kein Moment und keine Stufe bezeichnen, auf welcher der Verwirklichungsprozefs stille stehen könnte, ohne dafs die Absolutheit des Prinzips zugrunde ginge. Wir erhalten also statt der unendlichen Wirklichkeit ein ruheloses Fortschreiten, eine Reihe unvollendeter Seinsstufen, zu überwindender Stationen im Verwirklichungsprozefs des Unendlichen; einen Strom des Werdens, in welchem alles endliche Sein untergeht und dem das Unendliche selbst als ein angestrebtes, aber nie zu erreichendes und zu verwirklichendes Ideal gegenübersteht. Die Anhänger des Pantheismus haben zwar von jeher diese Konsequenzen in Abrede zu ziehen und das Verhältnis so darzustellen gesucht, dafs der Selbstverwirklichungsprozefs des Unendlichen ein ewig abgeschlossener sei und die Geschöpfe gleichsam den Nebenertrag desselben bilden, eine Vorstellung, wie sie uns in dem Verse Sankaras begegnet, der die Geschöpfe dem Schaume des Meeres vergleicht: wie nämlich der Schaum durch die Bewegung des Meeres, so entstünden die Dinge, indem Brahma sich zum Sein, Wissen und Seligsein bestimme. Eine tiefere Erwägung aber der Natur jener Begriffe zeigt die Unmöglichkeit einer absoluten Verwirklichung eines absoluten Mög-

lichen; denn gesetzt, diese Identität sei von vornherein und ohne Prozeſs wirklich, so ist sie eben als absolut Wirkliches, nicht aber als Identität des Möglichen und Wirklichen gedacht; mit anderen Worten, der Begriff einer ewig wirklichen Identität des Möglichen und Wirklichen involviert einen Widerspruch. Will man dennoch daran festhalten, so kann die Identität nur als Selbstverwirklichung, d. h. als absoluter, unendlicher Prozeſs begriffen werden. Als unendlicher Prozeſs; denn die Selbstverwirklichung des Unendlichen könnte nur eine unendliche, d. i. ins Endlose gehende sein.

Gesetzt aber auch, die unendliche Aktualität jener Identität wäre denkbar, so könnte mit ihr die Existenz des Endlichen nicht zusammen bestehen; denn mit der absoluten Verwirklichung des Potenziellen wäre alle Potenzialität, folglich der Möglichkeitsgrund des Endlichen (der ja nach pantheistisch-theosophischer Auffassung ein passiver sein soll) aufgehoben, das absolut Wirkliche wäre weder einer idealen noch realen Bestimmung fähig. Betrachtet man aber die Identität des Möglichen und Wirklichen als Prozeſs, so ist die Existenz des Endlichen wiederum nicht möglich; denn wenn das Unendliche nicht begrenzt, also verunendlicht werden soll, so kann es nur flieſsende, nicht aber fixierte, feste Stufen des Seins geben, oder mit anderen Worten, alles Endliche löst sich in Momente der einen grund- und ziellosen Bewegung auf, die weder Einheit noch Vielheit, weder Unendliches noch Endliches, sondern ein Übergehen vom einen zum andern ist, wie von Hegel, dem eminentesten aller Dialektiker des Pantheismus, angenommen wurde. Die Identität des Möglichen und Wirklichen macht demnach die Wirklichkeit Gottes und der Welt gleich unmöglich.

Die Annahme, das Prinzip alles Seienden sei Identität des Möglichen und Wirklichen, ist jedoch in jeder Rücksicht ungereimt und widersprechend; denn es kann weder, wie wir gezeigt haben, als ewige Wirklichkeit, noch auch als Prozeſs gedacht werden. Es liegt nämlich ein offenkundiger Widerspruch darin, daſs sich ein Mögliches ins Dasein (was ja die letzte und eigentliche Wirklichkeit ist) versetze; denn um sich das Dasein zu geben, müſste es schon als daseiend angenommen werden. Beachtet man alle diese Widersprüche, so begreift man, daſs eine Philosophie, welche, wie die cusanische im Possest, von einer ursprünglichen Einheit des Möglichen und Wirklichen ausgeht, sehr triftige Gründe besaſs, gegen das principium contradictionis der Vernunft und der Peripatetiker zu eifern und sich in ein

mystisches Dunkel zu hüllen, das, wie wir sahen, vor dem klaren Denken wie Nebel zerfliefst.

Noch auf ein anderes spekulatives Moment, das im Possest oder Können-Ist liegt, möge aufmerksam gemacht werden. Die Identifizierung des Möglichen und Wirklichen nämlich läuft im Grunde auf die Leugnung des Möglichen hinaus. Denn auch das absolute Werden, dem jene Identität entspricht, äquivaliert der Leugnung alles wahren Werdens. Da nämlich im absoluten Werden im Grunde nichts (Bestimmtes) wird, so ist das absolute Werden ein Werden ohne Werden, d. h. es trägt den Widerspruch in sich. Das absolute Werden löst sich also in den Begriff des reinen bestimmungslosen Seins auf. Im absoluten Werden wird nichts, was nicht schon ist. Sind wir also vielleicht beim Begriffe der schlechthinigen Wirklichkeit, des actus purus, angelangt? Nein; denn man wird bemerken, dafs dieser aus der Aufhebung des Möglichen hervorgegangene Akt nicht jene reine Wirklichkeit ist, als welche wir das göttliche Sein zweifellos zu bestimmen haben. Denn eben weil es als Indifferenz des Seienden-Endlichen und Unendlichen, Geistigen und Materiellen u. s. w. begriffen wird, als der Abgrund, in welchem alles bestimmte Sein verschlungen und untergegangen ist, so ist es auch nicht jener unendliche Akt, jene reine Wirklichkeit, die absolute Bestimmtheit ist und die ebendeshalb auch durch ein absolutes Setzen, d. i. Schöpfung aus Nichts, Grund des beschränkten, mit Potenzialität behafteten Wirklichen sein kann. Führte uns demnach die Dialektik jener Identität oder des Possest einerseits auf den widersprechenden Begriff eines absoluten Werdens, in welchem nichts wird, so enthüllt sie uns andererseits als ihren Kern ein Sein, das nichts ist.

Die wahre Dialektik der Begriffe des Möglichen und Wirklichen verlangt demnach, dafs, statt sie zu identifizieren, ihr realer Unterschied im Endlichen anerkannt, das Unendliche, der schöpferische Grund der Dinge aber als reine Wirklichkeit mit Ausschlufs jeder passiven Möglichkeit oder Potenzialität bestimmt werde. Das wahre Werden, in welchem wirklich etwas (Bestimmtes) wird, setzt nämlich einerseits die Realität des potenziellen Seins, andererseits aber das Getragensein durch eine transzendente, vom werdenden Sein schlechthin verschiedene Wirklichkeit oder Aktualität voraus. Diese wahre Dialektik, die den genannten Begriffen in der aristotelischen Metaphysik zu teil geworden, mufste der Cusaner preisgeben, nachdem er den Standpunkt der docta ignorantia adoptierte, d. h. die Wahrheit in unmittelbarer Vernunftschauung mit Verzicht auf vernünftige (rationelle) Deduktion und Demonstration, zu ergreifen suchte.

Obgleich die Frage, ob der Cusaner in der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt den Prinzipien seines Systems durchweg treu geblieben sei, für die Beurteilung dieses Systems und seiner Bedeutung für die Gegenwart als irrelevant erscheint, da der Mangel an Folgerichtigkeit und die Notwendigkeit einer aus äufseren Gründen angebrachten Korrektur den wissenschaftlichen Wert eines Systems offenbar nicht erhöhen und den ihm als solchen eigenen Wahrheitsgehalt nicht vermehren kann: so wollen wir dennoch jene Frage nicht umgehen und zusehen, ob der Philosoph von Kues irgendwo ein Verhältnis zwischen Gott und Welt statuiere, das „den Begriff der Kreation auf das Entschiedenste festhält". (Scharpff, der Kardinal und Bischof u. s. w. S. 365.) Denn davon, dafs dies durch die Bestimmung Gottes als „absoluter Einheit von Möglichkeit und Aktualität" (Ebd.) bereits geschehe, glauben wir das Gegenteil bewiesen zu haben. Gerade die Lehre nämlich, dafs die Dinge ein Werdenkönnen und Machenkönnen, d. h. Aktivität und Passivität, voraussetzen, die in ihnen sich gegenseitig bedingen und beschränken, während sie in Gott absolut eins sind, steht im schroffen Gegensatze zum wahren Begriffe der Kreation, demzufolge die Dinge ausschliefslich durch eine aktive Potenz des Schöpfers ins Dasein gesetzt sind. Denn die Koinzidenz der Gegensätze des Möglichen und Wirklichen, Nichtseienden und Seienden in Gott ist es, wodurch sowohl der theistische Gottesbegriff als auch der ihm entsprechende Schöpfungsbegriff gefälscht wird.

Indem wir der Sache selbst näher treten, so scheint in der Schrift von der Jagd nach der Weisheit in der That nicht eine passive (mit der aktiven identische), sondern ausschliefslich die aktive Potenz des Schöpfers als Grund der Weltschöpfung angenommen zu werden. Es heifst hier: Die Konjekturen meiner Jagd ruhen in dem Satze: Es ist nur eine schöpferische Ursache des Werdenkönnens von Allem (c. 7). Die Ursache des Sonnenlichtes hat nichts gemein mit dem Sonnenlichte, sondern ist die Ursache von Allem, und ebendarum nichts von Allem. (Ib.) Das Werdenkönnen ist zwar nicht selbst geworden, da es sonst ein anderes Werdenkönnen voraussetzen würde, aber es ist nach dem, welches Alles ist, was sein kann, dem Ewigen, hat also einen Anfang. (Ib.) Noch bestimmter lautet das dritte Schlufswort der genannten Schrift, in welcher der Übersetzer und Bewunderer des Cusaners den Beweis für sein unermüdliches Streben sieht, das System in dem wichtigsten Teile, der Lehre vom Verhältnis Gottes zur Welt, zum festen Abschlusse zu bringen (Scharpff, N. v. C. Wichtigste Schrift. S. 299 Anm.). Vernehmen

wir die betreffende Stelle im Texte des Originals: Sunt igitur in ipso posse facere omnia quae possunt fieri et quae facta sunt prioriter ut in causa efficiente, formali et finali, et posse facere in omnibus ut absoluta causa in causatis. Sed posse fieri est in omnibus, quae facta sunt, id quod factum est. Nam nihil factum est actu nisi id quod fieri potuit, sed alio essendi modo: imperfectiori modo in potentia et perfectiori in actu. Non igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia. Sed posse facere licet non sit aliud, tamen cum sit causa essentiae, non est essentia: essentia enim est ipsius causatum. Quoniam autem posse fieri non est posse factum: non est posse fieri de posse fieri factum. Sed ante posse fieri nihil est nisi posse facere. De nihilo igitur dicitur posse fieri factum. Sic dicimus posse facere praecedere nihil, sed non posse fieri, cum sit per posse facere productum, et non factum, creatum dicimus. De venat. Sap. c. 39 (I. fol. 217b.).

Wir hätten also hier, wie es scheint, jene Lehre, die von gewisser Seite als Prinzip jeder christlichen Philosophie betrachtet wird, und die in der That den Prüfstein der Wahrheit oder Unwahrheit eines philosophischen Systems enthält, nämlich die unverfälschte Lehre vom Ursprung der Dinge durch Schöpfung aus Nichts, und die cusanische Philosophie könnte mit Recht unter jene „wenigen guten“ Philosophieen eingereiht werden, von welchen auch dem Theologen ohne Gefahr Gebrauch zu machen gestattet ist. Doch die wahre und gute Philosophie ist, wie uns dünkt, und kann nur eine sein; das Festhalten aber an einer christlichen und vernunftgemäfsen Wahrheit nur dem Wortlaute nach und im Widerspruche mit den sonst festgehaltenen Grundsätzen ist noch kein Beweis für die Wahrheit, Haltbarkeit und theologische Brauchbarkeit eines Systems.

Wir gestehen nun zu, dafs der Cusaner in dem mitgeteilten Texte die Möglichkeit der Schöpfung auf die aktive Potenz, die Allmacht Gottes zurückführt. Gott wird als wirkende, formale und finale Ursache dargestellt, wobei zunächst nicht an die causa formalis intrinseca, sondern an die c. f. extrinseca, d. i. die c. exemplaris zu denken ist. In einem pantheistischen Systeme kann Gott nicht als causa efficiens der Welt betrachtet werden; er steht zu ihr im Substantialitäts- oder Subjektsverhältnisse, nicht aber in dem der wirkenden Ursache. Nimmt man hinzu, dafs der Cusaner die Welt aus dem Willen und zwar dem freien Willen Gottes hervorgehen läfst, so scheint jeder weitere Zweifel über seine Absicht, den strengen Schöpfungsbegriff festzuhalten, ohne Berechtigung zu sein. Wir hätten also entweder anzunehmen,

dafs der Cusaner die frühere Lehre zurückgenommen habe, oder stünden vor einem ungelösten Widerspruche. (Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalters, 3. Bd. S. 66.)

Es ist ein anerkannter Grundsatz der Hermeneutik, dafs ein Autor solange als möglich in Übereinstimmung mit sich selbst, also seinen Prinzipien und Grundanschauungen gemäfs erklärt werden müsse. Es fragt sich also, ob der Cusaner auch in dieser letzten, bedeutenderen Schrift an den bekannten Grundsätzen seines Systems festgehalten habe. Diese Frage mufs bejaht werden. Im dreizehnten Kapitel der genannten Schrift wird das Können-Ist als eines der Felder der Weisheit bezeichnet. Damit wird Gott wiederholt als absolute Identität des Möglichen und Wirklichen erklärt. „Gott ist vor dem Etwas und dem Nichts, vor dem Aussprechlichen und dem Unaussprechlichen, vor dem Werdenkönnen und dem Gewordenen. . . Nur Gott ist das Können-Ist, weil er wirklich ist, was er sein kann. Man darf daher Gott in keinem anderen Felde suchen, als dem des Können-Ist.“ (L. c. fol. 205 b.) Vielleicht wird man uns entgegnen, es werde hiermit nichts anderes gelehrt, als dafs Gott schlechthin Wirklichkeit, actus purus, dafs in ihm keine unverwirklichte Möglichkeit sei. Wie nun? Das Letztere geben wir zu, das Erstere nicht; denn es ist zweierlei, ob angenommen wird, Gott sei reine Wirklichkeit mit Ausschlufs jeder Potenzialität, oder ob man behauptet, in ihm sei Potenz, jedoch nicht unverwirklichte, sondern absolut und ewig verwirklichte. Dieses letztere lehrt bekanntlich auch Hegel, indem er Gott e w i g vom Ansich- zum Fürsichsein übergehen läfst.

Der Cusaner selbst läfst uns über seine wahre Meinung nicht im Ungewissen. „Was die Philosophen abschreckte, dieses Feld zu betreten, war ihre Voraussetzung, man müsse auch Gott wie alles, was dem Werdenkönnen folgt, in der Differenz der Gegensätze aufsuchen.“ (L. c. fol. 206 a.) Wir halten uns daher zu dem Schlusse berechtigt, dafs der Cusaner das Geschaffensein der passiven Potenz (posse fieri) in einem Sinne verstehe, der den Hervorgang derselben aus der in Gott selbst gebundenen Potenzialität nicht ausschliefst; denn nachdem einmal in die Gottheit Potenzialität hineinverlegt wird, wäre es eine Inkonsequenz, die ohne evidenten Beweis nicht anzunehmen ist, wenn nicht alle Potenzialität in den Dingen ebenso auf die mit der Wirklichkeit Gottes identifizierte absolute Potenzialität zurückgeführt würde, wie alles aktuale Sein der Dinge auf die absolute Aktualität des posse facere.

Eine nähere Betrachtung zeigt, dafs dies wirklich des

Cusaners Meinung sei. Denn erstens wird nur erklärt, das posse fieri sei nicht ewiges Prinzip der Schöpfung, also doch ein Prinzip der Schöpfung; wäre aber dasselbe im wahren Sinne des Wortes geschaffen, so könnte es wohl Prinzip des Geschaffenen, nicht aber ein Prinzip der Schöpfung genannt werden. (De venat. sapient. c. 7.) Wir werden also den Gedanken des Cusaners richtig auffassen, wenn wir die Zeitlichkeit der passiven Potenz auf ihre Differenziierung von der aktiven und ihren Unterschied von dieser beziehen und beschränken; denn unter diesem Gesichts punkte gehört sie allerdings der Zeitlichkeit oder genauer der zeitlichen Betrachtungsweise des Seienden an. Es ist also damit noch keineswegs geleugnet, dafs in Gott passive Potenz vorhanden und diese eines der Prinzipien der Schöpfung sei; oder genauer, wir haben uns die absolute Identität so als Grund der geschaffenen Dinge zu denken, dafs diese aus ihm wie einem formalen und materialen Grund zugleich hervorgehen, ohne dafs die Teilung, Spaltung, Differenziierung in die Identität selbst hineinzutragen, die passive Potenz also in ihrer mannigfaltigen Bestimmbarkeit selbst als eine ewige gedacht würde. Dies der Sinn der Worte: non est igitur posse fieri aeternum principium (L. c. fol. 203a.). Über die Vollziehbarkeit dieser Bestimmungen haben wir uns bereits ausgesprochen; in jedem Falle läfst unsere Auffassung allein die Lehren des Cusaners in innerer Übereinstimmung erscheinen.





DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN, NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von

FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.

12. So oft der hl. Thomas die Wesenheit der Engel untersucht, kommt er zu dem Resultate: „die Engel sind zwar, ihrer Wesenheit nach, einfache Geschöpfe, nichtsdestoweniger sind auch sie aus der Wesenheit und dem Dasein zusammengesetzt“. Eine weitere diesbezügliche Stelle bieten die Quodlibeta.[1] Daselbst schreibt der englische Lehrer im Argumente „sed contra“: „Sed contra est quod dicitur in Comm. libri de causis, quod intelligentia, quam dicimus Angelum, habet essentiam et esse“. Im Artikel selbst heist es dann: „Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur. Uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim praedicatur de corpore illuminato participative. Sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum hoc ergo dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum. De qualibet autem creatura praedicatur per participationem. Nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem. Unumquodque enim inquantum est,

[1]) Quodlib. 2. q. 2. a. 3. edit. Venet. 1753.

bonum est, secundum illud Augustini (in 1. d. doctr. christiana), quod inquantum sumus, boni sumus. Quandocunque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id, quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse ejus. Et hoc est quod Boëthius dicit (in libr. de hebdom.) quod in omni eo quod est, citra primum, aliud est esse et quod est."

Nun erklärt S. Thomas, wie das Anteilnehmen zu verstehen sei.

„Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei, quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei. Et ideo alia quaestio est: „an est" et „quod est". Unde cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens, esse, quod pertinet ad quaestionem „an est", est accidens. Et ideo Commentator dicit (in 5to metaphys.) quod ista propositio: Socrates est, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis. Sed verum est, quod hoc nomen „ens", secundum quod importat rem, cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei et dividitur per decem genera, non tamen univoce, quia non eadem ratione competit omnibus esse, sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter. Sic ergo in angelis est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae."

Der erste Einwurf gegen den Artikel lautet: Der Engel ist nicht substantiell aus der Wesenheit und dem Dasein zusammengesetzt, denn: essentia angeli est ipse angelus, quia quidditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo angelus componeretur ex essentia et esse, componeretur ex se ipso et alio. Hoc autem est inconveniens. — Darauf antwortet der englische Lehrer folgendes: „Aliquando ex his, quae simul junguntur, relinquitur aliqua res tertia, sicut ex anima et corpore constituitur humani-

tas, quae est homo. Unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quae simul junguntur non resultat res tertia, sed resultat quaedam ratio composita, sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis, et in rationem albi. Et in talibus componitur aliquid ex seipso et alio sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine.“ Der zweite Einwurf sucht die substantielle Zusammensetzung aus der Wesenheit und der Existenz deshalb zu bestreiten, weil niemals ein Accidens mit der Substanz eine substantielle Zusammensetzung eingehen könne. Nun sei die Existenz des Engels ein Accidens, weil, nach Hilarius (libr. de Trinit.), nur in Gott die Existenz nicht ein Accidens, sondern die subsistierende Wahrheit selber sei. Dieser Schwierigkeit begegnet der hl. Thomas mit den Worten: „esse est Accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiae. Unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse“.

Von Gott allein, so lehrt also der Doctor Angelicus, wird das Sein wesentlich ausgesagt, denn Gott allein ist das subsistierende, absolute Sein. Von jeder Kreatur wird es durch Teilnahme ausgesagt, weil jede Kreatur das Sein hat, nicht aber das Sein ist, daher nicht subsistierendes Sein genannt werden darf. So oft nun Etwas von einem Andern durch Anteilnahme ausgesagt wird, mufs in diesem Andern neben dem, was es infolge der Anteilnahme hat, noch ein zweites sich finden. Darum ist in jeder Kreatur die Kreatur selber, welche das Dasein hat, und noch „ein Anderes“, nämlich die Existenz derselben. Das Geschöpf hat indessen nicht Anteil an dem Sein wie die Art an der Gattung, so dafs die Existenz etwa zur Substanz des Geschöpfes gehörte. Nein, das Dasein gehört nicht zur Wesenheit des Dinges. Daher sind die Fragen, ob Etwas sei, und was es sei, verschieden. Das Dasein ist folglich etwas für die Wesenheit des Dinges ganz und gar Zufälliges, denn es liegt aufserhalb der Wesenheit desselben. Sagen wir also: Socrates existiert, so ist das eine zufällige (accidentelle) Aussage. Die Sache, von der wir aussagen, dafs sie sei, bezeichnet allerdings deren Wesenheit. Darum wird sie in die

10 Kategorieen eingereiht. Die Engel sind folglich auch zusammengesetzt und zwar aus der Wesenheit und dem Dasein. Jedoch darf man diese Zusammensetzung nicht auf die Art sich denken, dafs sie aus Teilen der Substanz selber sich vollziehe. Diese Zusammensetzung besteht vielmehr aus der Substanz und aus demjenigen, was der Substanz adhäriert. Dieses Adhärierende, die Existenz, konstituiert nicht mit der Wesenheit ein Drittes, sondern es ist die Aktualität der Substanz selber. Das Licht in dem beleuchteten Körper ist nicht der Körper selber, dieser hat vielmehr Anteil an dem Lichte. Ebenso wenig ist der weifse Gegenstand die weifse Farbe selber. Das Licht, an welchem der beleuchtete Körper Anteil hat, ist für ihn etwas Zufälliges, gleichwie auch die weifse Farbe an dem weifsen Gegenstande ein Zufälliges ist. Das Licht sowohl, wie auch die weifse Farbe, sind daher vom Subjekte, das beleuchtet und weifs ist, real unterschieden. In ähnlicher Weise ist auch die Existenz hinsichtlich der Wesenheit ein Zufälliges, folglich auch von der Wesenheit real Unterschiedenes. Wir sagen in ähnlicher Weise, denn das Licht an dem beleuchteten Körper, und die weifse Farbe an dem weifsen Gegenstande sind Accidenzen per accidens und gehören zudem in die Kategorie des Accidens. Die Existenz aber ist nicht ein Accidens per accidens, sondern die Aktualität im formellen Sinne, der Wesenheit selber.

Wenn wir nun die Frage stellen: von welchem Unterschiede redet hier der englische Lehrer? Für welchen, den realen oder den virtuellen, entscheidet sich der Doctor Angelicus? welche Antwort wird jeder unbefangene Leser darauf zu erteilen genötigt sein? Wir zweifeln nicht einen Augenblick, dafs jedem sich die Überzeugung aufdrängen werde, der heil. Thomas könne hier unmöglich vom virtuellen, der englische Lehrer müsse vom realen Unterschiede sprechen.

P. Limb. jedoch meint, der hl. Thomas rede in allen seinen Werken nur von einer „metaphysischen und logischen“ Zusammensetzung, zu welcher weiter nichts erforderlich sei, als dafs wir dasjenige, was in der Sache ein und dasselbe ist, durch unser Denken nach Art von Teilen auffassen. Ein andermal

sagt der Herr Autor, man müsse die Zusammensetzung des Abstrakten mit dem Konkreten aus dem hl. Thomas herauslesen. Dieses sei die richtige Lehre des Doctor Angelicus. Nun hören wir aber aus dem Munde des englischen Meisters, diese Teile der Zusammensetzung seien nicht zu denken als Teile der Substanz. Haben wir hier nicht den geraden Gegensatz vor uns? Sind denn die Teile des P. L., die animalitas und rationalitas im Menschen, nicht Teile der Substanz? Und sind das Abstrakte und Konkrete nicht abermals Teile der Substanz? Das Abstrakte nennt S. Thomas (1. p. q. 3. a. 3) den pars formalis des Konkreten und das Konkrete ist ja das Wesen oder Einzelding selber. Das Sein aber, so hören wir den Heiligen hier sagen, sei ein Accidens. Folglich kann es nicht das Abstrakte sein. Ebenso wenig kann das Sein das Konkrete, das Subsistierende bedeuten. Dann wäre das Subsistierende ein Accidens zu dem Subsistierenden, d. h. zu sich selber, denn das Subsistierende ist das, was ist (quod est), das Sein hingegen das, wodurch ein Ding ist (quo est). Die Subsistenz ist für das Subsistierende nicht ein Accidens, sondern ein konstitutiver Teil. Für die Wesenheit der aus Materie und Form zusammengesetzten Dinge ist die Subsistenz allerdings ein Accidens, das Accidens hier im Sinne des heil. Thomas genommen. Allein S. Thomas behandelt die Fragen über die Subsistenz resp. über das Abstrakte und Konkrete und die Frage über die Existenz als zwei verschiedene Fragen getrennt.[1]) Dazu kommt aber noch, dafs diese Auffassung auf die Natur des Engels keine Anwendung findet. In Bezug auf die Natur und Subsistenz ist der Engel nicht zusammengesetzt aus sich selber und einem Andern. Hierin, lehrt S. Thomas, ist der Engel einfach, nicht aber zusammengesetzt. Bezüglich der Wesenheit und Existenz jedoch, ist der Engel, wie jede Kreatur überhaupt, zusammengesetzt aus sich selber und „einem Andern". Darum kann der Doctor Angelicus unmöglich unter dem „Sein" das Konkrete verstanden haben. Der an diesen 3. Artikel sich anschliefsende 4. lautet:

[1]) cfr. 1. p. q. 3. a. 3 und a. 4.

„Utrum in angelo sit idem Suppositum et natura?“ Wozu diese Frage, wenn im vorausgehenden Artikel das esse gleichbedeutend ist mit Suppositum? Auch das Wort: „adhärieren“, welches der Heilige vom „Sein“ behauptet, widerspricht dieser Ansicht. Man kann sagen, daſs das Abstrakte dem Konkreten inhäriere, niemals aber, daſs es adhäriere. In diesem Artikel schlieſst der hl. Thomas auch jene Ansicht aus, die behauptet: es sei von der Wesenheit die Rede, bevor sie existiert. Denn P. Limb. sagt uns selber (l. c. Seite 8), daſs dieses nicht in Frage stehe, indem hierin ein negativ realer Unterschied bestehe. Wie soll ferner der möglichen Wesenheit (essentiae possibili) das Sein adhärieren? Die Wesenheit im Zustande der objektiven Potenz ist etwas rein Ideales. Das Ideale kann niemals aufnehmendes Subjekt eines aktuellen Realen sein. Überdies ist die Zusammensetzung aus der möglichen Wesenheit und der aktuellen Existenz nicht eine solche in der Wirklichkeit (in facto esse), sondern nur im Werden (in fieri), insofern wir nämlich uns das Wesen vom möglichen Sein zum wirklichen übergehend denken. In dem wirklich existierenden Wesen bleibt ja die Wesenheit nicht im Zustande der objektiven Möglichkeit, sondern sie ist auſserhalb dieses Zustandes. Dieser Zustand hört auf, sobald das Ding die Existenz erhält. Folglich kann das Geschöpf in diesem Zustande nicht mit der Existenz ein Wesen zusammensetzen. Mit dem, wodurch ein Anderes aufgehoben wird, kann man nichts zusammensetzen.

Es ist also die reale Wesenheit und die aktuelle Existenz des Geschöpfes, über welche der hl. Thomas in diesem Artikel sich äuſsert. Die reale Wesenheit ist das Subjekt, das Sein adhäriert dieser Wesenheit, als ihre Aktualität, und der Unterschied zwischen beiden ist ein realer.[1])

13. In denselben Quodlibeta[2]) untersucht der englische Lehrer die Wesenheit der menschlichen Seele. Auf die Frage: ob die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei, er-

[1]) Diesen Artikel aus den Quodlibeta des hl. Thomas scheint P. Limb. abermals nicht zu kennen.

[2]) Quodl. 3. q. 8. a. 20.

widert der Heilige: „Si materia dicatur omne illud, quod est in potentia quocunque modo, et forma dicatur omnis actus: necesse est ponere, quod anima humana et quaelibet substantia creata sit composita ex materia et forma. Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu. Manifestum est enim, quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, inquantum scilicet, suum esse est ejus substantia. Quod de nullo alio dici potest. Esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut albedo subsistens non potest esse nisi una. Oportet ergo, quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum. Unde substantia cujuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse ut Boëthius dicit (in libr. de hebd.) sicut album componitur ex eo quod est album et albedine."

Jede Kreatur ist also aus Materie und Form zusammengesetzt, wenn man unter Materie die Potenz und unter Form einen Akt überhaupt versteht. Und der Grund davon ist der, weil keine Kreatur das Sein wesentlich besitzt. In Gott allein gehört das Sein zur Substanz selber, ist also real identisch mit ihr. Im Geschöpfe liegt das Sein außerhalb der Substanz. Darum hat es nur Anteil an dem Sein, und in ihm ist „ein Anderes" die Substanz, welche am Sein Anteil hat, und „ein Anderes" das Sein selber, welches die Substanz durch Anteilnahme besitzt. Die Substanz bildet daher bezüglich des Seins die Potenz, und das Sein ist ihr Akt.

Man kann diese Stelle des englischen Meisters durch eine Erklärung nicht noch verständlicher machen, als sie schon in sich ist. Jedes Geschöpf ist zusammengesetzt, weil die Existenz desselben außer der Wesenheit oder Substanz liegt. —

P. L. kommentiert diesen Text des hl. Thomas in folgender Weise:[1] „Gott allein ist durch sich. Jedes Ding, außer Gott, ist von einem Andern, von Gott nämlich, gemacht und hervor-

[1] l. c. Seite 36.

gebracht, mit einem Worte: jedes Ding ist ein Seiendes (ens) durch Anteilnahme. Was aber von einem Andern ist, existiert nicht aus sich, sondern kann blofs existieren, und so ist allerdings „ein Anderes“ die Wesenheit und „ein Anderes“ das Sein. Denn vorher war es blofs in der Potenz, jetzt ist es actu. Ganz zutreffend und mit vollem Rechte sagt man daher, die Substanz oder Wesenheit jedes geschaffenen Dinges verhalte sich zu ihrem Dasein, wie die Potenz zum Akte. Das, was früher in der Möglichkeit zu existieren war, ist von Gott in den Akt oder in die Existenz übergeführt worden. Darum können in ihm durchaus Potenz und Akt unterschieden werden. Daher unterscheiden wir und geben als richtig zu, dafs „ein Anderes“ die Substanz oder Wesenheit und „ein Anderes“ die Existenz selber sei, weil die Wesenheit, da sie aus sich nur die objektive Potenz bildet, von einem Andern aber in den Akt gesetzt wurde, zur Existenz sich verhält wie die Potenz zum Akte. Behauptet man jedoch, dafs im Seienden (ens), das ein Seiendes durch Anteilnahme ist, die Substanz oder Wesenheit eine andere Sache sei als die Existenz, an welcher die Substanz Anteil hat, so dafs die Wesenheit als subjektive Potenz, das Dasein aber als der dieser Potenz entsprechende Akt aufgefafst wird, so müssen wir dies bestreiten.“

Wer diesen Kommentar des Herrn Autors mit dem Inhalte der Stelle aus S. Thomas vergleicht, wird finden, dafs das, was P. Limb. hier sagt, mit dem Texte des hl. Thomas selber in gar keinem Zusammenhange steht. Nicht darum hat der Doctor Angelicus gefragt, woher die Existenz des Geschöpfes komme, sondern wie die Wesenheit zu ihr sich verhalte. Ob die Existenz des Geschöpfes mit der Wesenheit desselben real identisch sei, das ist der Fragepunkt, den der englische Lehrer sich vorlegt. (Utrum anima sit composita ex materia et forma.) Der hl. Thomas lehrt: jedes Geschöpf sei aus Materie und Form, d. h. aus Akt und Potenz, aus der Wesenheit und der Existenz zusammengesetzt, weil die Existenz nicht zu der Substanz oder Wesenheit des Geschöpfes gehört. Aus diesem Grunde sei im Geschöpfe „ein Anderes“ die Wesenheit

und „ein Anderes“ die Existenz. P. Limb. hingegen läfst den Heiligen sagen: jedes Geschöpf sei von einem Andern, nämlich von Gott, hervorgebracht und darum ein Seiendes durch Anteilnahme. Auf diesen Grund hin sei „ein Anderes die Wesenheit und ein Anderes“ die Existenz. Der Herr Autor hat offenbar hier den hl. Thomas nicht richtig verstanden. Der Heilige stellt das Sein durch Anteilnahme dem Sein durch die eigene Wesenheit gegenüber. Gott hat das Sein durch seine Wesenheit oder Substanz, nicht durch Anteilnahme an dem Sein, weil seine Wesenheit die Existenz selber, also real mit ihr identisch ist. Das konstitutive Prinzip der Wesenheit ist auch das konstitutive Prinzip der Existenz und umgekehrt. Aus diesem Grunde ist in Gott nicht „ein Anderes“ die Wesenheit und „ein Anderes“ die Existenz. Die Wesenheit oder Substanz des Geschöpfes aber schliefst die Existenz nicht ein, letztere, die Existenz, geht nicht aus der Wesenheit oder den konstitutiven Prinzipien derselben hervor. Die Existenz liegt aufserhalb der Wesenheit. Darum ist sie von der Wesenheit real unterschieden oder „ein Anderes“. Das Geschöpf existiert durch Teilnahme an dem Sein, bedeutet also demnach in erster Linie nicht, wie der Herr Autor meint, soviel als: das Geschöpf hat das Dasein von einem Andern, sondern es besagt zunächst nur, die Existenz des Geschöpfes ist nicht die Substanz desselben, ist real von derselben unterschieden. Erst unter dieser Voraussetzung folgt dann die Richtigkeit des von P. Limb. aufgestellten Satzes: das Geschöpf habe seine Existenz von einem Andern, von Gott. Ohne die Voraussetzung des realen Unterschiedes ist die Behauptung des Herrn Autors unrichtig. „Was ein Ding durch seine Quiddität hat, das hat es nicht von einem Andern“, so lautet die Sentenz des englischen Lehrers. Die Argumentation des P. Limb. mufs daher, um richtig zu sein, umgekehrt werden. Der Herr Autor sagt: „was von einem Andern ist, das existiert nicht aus sich“. Es mufs heifsen: was nicht aus sich, durch und vermöge seiner Wesenheit ist, d. h. dasjenige, dessen Dasein aufserhalb der Wesenheit und deshalb real von ihr unterschieden ist, existiert nicht aus sich oder durch sich, sondern durch ein Anderes, durch

Gott. Ferner sagt P. Limb.: „was durch ein Anderes ist, das existiert nicht aus sich, sondern kann blofs existieren". Auch dieser Ausspruch verlangt, um richtig zu sein, einen andern als notwendige Voraussetzung. Halten wir nämlich Wesenheit und Existenz des Geschöpfes für real identisch, so können wir nicht sagen: „das Geschöpf kann blofs existieren", nein, dann sind wir genötigt zu sagen: „das Geschöpf mufs existieren". Denn wie es das Wesenheit-sein nicht von einem Andern, sondern durch seine eigene Quiddität hat, so hat es dann auch das Dasein, die Existenz durch die konstitutiven Prinzipien seiner Wesenheit. Folglich ist das Geschöpf nicht blofs in der objektiven Potenz, es mufs, im Gegenteil, in der Wirklichkeit sein. Dadurch ist dann abermals der Begriff: „Geschöpf" aufgehoben. Das Geschöpf ist unerschaffen, denn es ist notwendig da. Das an sich blofs Mögliche, die objektive Potenz, hat folglich ihren Grund im realen Unterschiede zwischen der Wesenheit und dem Dasein des Geschöpfes. Auf die weitere Ausführung des Herrn Autors brauchen wir nicht mehr näher einzugehen. Seine Argumentation hat immer, durch die ganze Broschüre hindurch, denselben Refrain: bevor die Wesenheit existierte, früher war die Wesenheit des Geschöpfes nur möglich, war sie in der potentia objectiva. In diesem Zustande betrachtet, unterscheidet sie sich real von sich selber im Zustande ihres aktuellen Daseins. Allein sobald sie existiert, unterscheidet sie sich blofs virtuell oder vermöge unserer Auffassung. Der Grund, warum wir nicht weiter auf diese Ansicht eingehen, ist klar. P. Limb. hat uns ja selber versichert, dafs es sich gar nicht um die mögliche Wesenheit, um das Geschöpf im Zustande der objektiven Potenz handle. Alle Autoren seien hierin einer Meinung, dafs nämlich der Unterschied diesbezüglich als ein realer angenommen werden müsse. Warum der Herr Autor trotzdem den Argumenten des hl. Thomas gegenüber immer und immer wieder auf diese objektive Potenz sich beruft und damit die Stellen aus dem englischen Lehrer zu erklären sich bemüht, ist uns allerdings ganz und gar unverständlich. Dafs der hl. Thomas immer nur von dem Verhältnis der möglichen Wesenheit zu derselben

Wesenheit, sobald sie existiert, gesprochen haben, von dem Verhältnisse der existierenden Wesenheit zu dieser ihrer Existenz aber uns niemals ein Wort sagen soll, ist eine Behauptung, die dem englischen Meister selber wenig zur Ehre gereicht und seine Genauigkeit, den herrlichen Aufbau und die sonst allgemein anerkannte Vollendung seines Lehrsystems in einem sonderbarem Lichte erscheinen läfst. Ebenso entschieden unrichtig ist die Ansicht des Herrn Autors, S. Thomas habe gelehrt, Wesenheit und Existenz der Geschöpfe seien deshalb „ein Anderes“ und „ein Anderes“, weil die Existenz von Gott komme. Darüber steht in der vorhin zitierten Stelle des Doctor Angelicus nicht ein Wort. Ein Anderes und ein Anderes sind sie, weil sie sich real von einander unterscheiden, indem die Existenz aufserhalb der Substanz oder Wesenheit liegt, für die Wesenheit also ein Accidens ist.

Noch in anderer Weise läfst sich darthun, dafs P. Limb. den hl. Thomas nicht richtig verstanden hat. Der Herr Autor sagt:[1] „Die Substanz und Existenz sind deshalb „ein Anderes“ und „ein Anderes“, weil die Wesenheit, aus sich in der objektiven Potenz, von einem Andern in den Akt übergeführt worden ist. Daher verhält sie sich zur Existenz wie die Potenz zum Akte.“ — Zu wem steht nun die Wesenheit im Verhältnisse der Potenz? Zu sich selber? oder zu Gott, der sie hervorgebracht? oder zu einem Dritten? Das erste ist unmöglich, denn die Potenz ist nach S. Thomas aufnehmendes Prinzip. Nichts aber kann sich selber aufnehmen. Folglich ist nichts zu sich selber in der Potenz. Das zweite ist unrichtig, denn, wie P. Limb. selber gesteht, handelt es sich in dieser Streitfrage nicht um die mögliche, sondern um die existierende Wesenheit. Die existierende Wesenheit aber ist nicht mehr in der Potenz zu der wirkenden Ursache, sondern sie ist aufserhalb ihrer Ursachen. Es bleibt demnach nur das Dritte übrig: die Existenz, zu welcher die Wesenheit in der Potenz ist. Da nun nichts zu sich selber in der Potenz ist, so mufs dieses Dritte, die Existenz, etwas von

[1]) l. c. Seite 37.

der Wesenheit real Unterschiedenes sein. Mit Recht bemerkt daher der englische Lehrer, die Wesenheit sei in der Potenz zum partizipierten Sein. Der Herr Autor konfundiert noch dazu die wirkende Ursache mit der formalen. Die Wesenheit wird nicht gemäfs der wirkenden Ursache existierend genannt, sondern nach dem, was ihr, als der causa formalis, die Wirklichkeit verleiht. Dem hl. Thomas ist die Existenz der Akt, wodurch die Wesenheit da ist. „Das Wort: Akt, schreibt P. Kleutgen,[1]) bezeichnet eigentlich nicht sowohl das Wirkliche, als das, wodurch etwas, das sein kann, wirklich ist oder wird, also was die Wirklichkeit verleiht. Und zwar ist dies nicht blofs wahr, wenn es in seiner ursprünglichen Bedeutung, für eine verändernde Thätigkeit nämlich, genommen wird, sondern auch, wenn es blofse Wirksamkeit, oder auch Fähigkeit oder Form bedeutet. Jedoch darf man alsdann unter dem Wirklichkeitverleihen kein Erzeugen oder Hervorbringen verstehen; denn in diesen Fällen ist der Actus Ursache der Wirklichkeit nach Art der Form (causa formalis) und nicht nach Art einer wirkenden Kraft (causa efficiens), wie z. B. das Leben die Ursache ist, weshalb der Lebendige lebt." Nicht von der wirkenden, sondern von der formalen Ursache ist die Rede, wenn wir fragen, wodurch die Wesenheit existiere, welches der Grund sei, dafs sie thatsächlich da ist, während sie auch nicht da sein könnte. Indem nun P. Limb. den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und der Existenz bestreitet, andererseits aber doch wieder behauptet, die Wesenheit sei in der Potenz, in potentia objectiva, so kann dasjenige, bezüglich dessen die Wesenheit in der Potenz sein soll, nur die wirkende Ursache sein. Aus sich ist sie möglich, daher in der objektiven Potenz zu Gott, der wirkenden Ursache. Zu sich selber steht sie nicht in der Potenz. Dafs der Herr Autor die hervorbringende Ursache im Auge habe, geht nicht nur deutlich aus dieser Stelle hervor, sondern noch viel bestimmter und klarer aus dem, was er am Schlusse seiner Broschüre schreibt. Dort heifst es nämlich,[2]) „Jedes Ding, das von einem Andern hervorgebracht werden mufs,

[1]) Philos. der Vorzeit. 2. B. 2. Aufl. Seite 53. n. 570.
[2]) l. c. Seite 68.

ist, sobald es existiert, nicht so fast, weil es existiert (quia est), sondern weil es gemacht und geschaffen worden ist. Dadurch geschieht es, dafs mit der gesetzten Bedingung des Bewirkens (effectionis) jenes Ding in Wahrheit und eigentlich Etwas[1]) ist und so genannt wird. So lange aber diese Bedingung nicht gesetzt wird, ist es nichts und wird auch als solches erachtet. Daher offenbart sich der innerste Grund (ratio intima) des geschaffenen Seienden vorzüglich (potissimum) darin, dafs es „von einem Andern“ gemacht und hervorgebracht worden ist. Daraus folgt, dafs das geschaffene Seiende, aus sich selber und durch seine Wesenheit, nicht in actu ist, sondern nur in der Potenz, damit es von einem Andern in den Akt übergeführt werde. Daraus folgt weiters, dafs das Ganze, welches wir unter Setzung der Bedingung des Erschaffens als existierend auffassen, wir nur als in der Potenz, dafs es hervorgebracht werde und existiere, auffassen können, sobald diese Bedingung entfernt und negiert wird. Obgleich demnach Wesenheit und Existenz sachlich eins und dasselbe sind, weil alles das, was wir unter Setzung der Bedingung des Bewirkens als existierend auffassen, und was ohne diese Bedingung (semota conditione) wir als in der Möglichkeit zu existieren uns denken, die Wesenheit selber ist. Jedoch haben wir ein objektives Fundament, auf welches gestützt unser Verstand die Existenz von der Wesenheit unterscheidet, und diese auf jene, gleichsam als die Potenz auf den Akt, oder als das aufnehmende Subjekt auf den aufgenommenen Akt, bezieht. Diese Beziehung ist aber nicht in der Sache selber, denn jene Potenz ist nicht eine reale und subjektive, sondern nur eine objektive und logische, weil die Wesenheit, welche getrennt von der Existenz in Betracht kommt, nicht etwas Physisches ist, sondern nur formaliter, insofern sie den Gegenstand einer Erkenntnis bildet.“

Das ist allerdings eine ganz arge Begriffsverwirrung, wie sie hier zutage tritt. Nicht die Existenz also ist der Grund,

[1]) Dafs ein Ding nicht Etwas, d. h. eine Wesenheit wird durch eine wirkende Ursache, werden wir später aus S. Thomas und andern Autoren nachweisen.



dafs ein Ding da ist, sondern den eigentlichen, und zwar innersten Grund bildet das Hervorbringen, die effectio, der wirksamen Ursache. Es ist nicht möglich, noch deutlicher die causa formalis mit der wirkenden zu verwechseln. Damit ist denn auch der Weg zu unlösbaren Schwierigkeiten geebnet.[1]) Zunächst verstöfst es gegen alle und jede Philosophie, die wirkende Ursache als den innersten Grund anzuführen, warum ein Wesen existiert. Keinem Menschen wird es je einfallen, auf die Frage, warum die Wand weifs ist, zu antworten, weil der berufene Handwerker sie weifs angestrichen hat. Jeder wird und mufs denknotwendig sagen: deshalb ist sie weifs, weil sie die weifse Farbe besitzt. Dasselbe gilt auch in unserer Frage. Der Grund, warum das Geschöpf existiert, ist, weil es die Existenz hat. Woher sie gekommen, um das handelt es sich gar nicht. Den formalen Grund wünschen wir bei dieser Frage zu wissen, nicht aber die wirkende Ursache. Den zweiten Verstofs gegen alle und jede Philosophie hat P. Limb. dadurch gemacht, dafs er die wirkende, also äufsere Ursache, als den innern, ja innersten Grund einer Sache hinstellt. Den äufsern Grund als innersten angeben, heifst doch den Widerspruch auf die Spitze treiben. Eine dritte Schwierigkeit liegt darin, dafs der hl. Thomas lehrt, die Wesenheit sei in der Potenz zum Sein. Haben wir den innersten Grund der Existenz des Geschöpfes in der äufsern Ursache, also in Gott zu suchen, so ist das Geschöpf nach der Sentenz des Doctor Angelicus in der Potenz zum Sein, das heifst zu Gott. Folglich ist Gott das Sein der Kreatur. Gemäfs des Seins ist ja, wie der Herr Autor sagt, jedes Ding etwas und wird so genannt. Mit dieser Sentenz hat P. Limb. nicht nur die ganze gesunde Philosophie gegen sich, welche erklärt, dafs die wirkende Ursache immer getrennt vom Bewirkten, und eben darum eine äufsere sei, sondern ein Irrtum von noch gröfserer Gefahr würde damit

[1]) Nach diesem Prinzip wäre schliefslich auch zwischen Wesenheit und Accidens nicht mehr ein realer Unterschied. Denn so gut wie die Wesenheit, ist auch das Accidens ein Geschaffenes, durch die wirksame Ursache Gewordenes.



ausgesprochen. Wenn man sagt, schreibt S. Thomas,[1]) die Dinge seien nicht durch sich, sondern durch Gott, so ist das nicht von der innern formalen Ursache zu verstehen. Denn was diese betrifft, so sind die Geschöpfe durch ihr eigenes, das geschaffene Sein. Man hat also jenes „durch" auf die äufsere, vorbildliche und wirkende Ursache zu beziehen.[2]) Der Irrtum, vor dem wir warnen müssen, ist das System des Pantheismus. Existiert nämlich das Geschöpf nicht so fast, weil es ist, d. h. weil es eine Existenz hat, sondern weil es hervorgebracht und bewirkt worden ist, so liegt es offenbar sehr nahe, dafs, da es sich um den innern formalen Grund handelt, wie P. Limb. selber gesteht,[3]) nicht um den äufsern wirksamen, nach dieser Theorie Gott als die innere formale Ursache angenommen werde. Gott wäre in diesem Falle das esse participatum der Kreatur, würde von der Kreatur aufgenommen, verhielte sich zu ihr wie ein Accidens etc. Der englische Meister trägt in Bezug auf Gott das gerade Gegenteil vor von dem, was der Herr Autor behauptet. Dem Heiligen ist der innere formale Grund, warum die Geschöpfe existieren, ihr eigenes Sein, nicht aber die wirkende Ursache. Dieses Sein wird von der Kreatur aufgenommen, denn sie ist in der Potenz zu ihm. An diesem Sein hat die Kreatur Anteil. Es kommt zur Wesenheit hinzu (advenit), das Geschöpf wird ein Seiendes genannt, weil es das Sein hat. Die Benennung eines Dinges geschieht mit Ausnahme der Beziehung (relatio) nicht in Rücksicht auf eine äufsere, sondern im Hinblicke auf die innere Ursache.[4]) Wie könnte S. Thomas in dieser Weise sprechen, wenn

[1]) 1. dist. 8. q. 1. a. 2. c. und ad 2um.

[2]) Sicut dicit Bernardus serm. 4. sup. cant. Deus est esse omnium non essentiale, sed causale. . . . Divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta. Et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat. . . . Esse creatum non est esse „per aliud", si ly „per" dicat causam formalem intrinsecam. Imo ipso formaliter est creatura. Si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per esse divinum et non per se.

[3]) L. c. Seite 12.

[4]) Cfr. 1. p. q. 13. a. 11. c. — ib. q. 37. a. 2 c. und ad 2um. ib q. 6. a. 4. c. — 1. 2. q. 7. a. 2. ad 1um.

er nichts anderes dabei im Auge hat als die wirkende Ursache, die Thätigkeit (effectio) dieser Ursache. Die Kreatur existiert also, weil sie ist, d. h. weil sie das von einem andern hervorgebrachte und ihr mitgeteilte Sein in sich hat. Und in der That! Entweder erhält die Wesenheit etwas durch die Thätigkeit (effectio) des andern, was sie aus sich nicht hatte, oder sie erhält nichts. Erhält sie nichts, so bleibt sie in der Möglichkeit, in der potentia objectiva, sie ist und bleibt essentia possibilis. Erhält sie etwas, so kann es nur ein Zweifaches sein, nämlich: das, wodurch sie Wesenheit, oder das, wodurch sie existierende Wesenheit wird. Ersteres, lehrt der Doctor Angelicus, hat das Geschöpf nicht durch ein Anderes, sondern durch sich, durch seine Quiddität. Folglich erübrigt nur das letztere. Die Wesenheit erhält durch die wirkende Ursache etwas, nämlich das Sein, die Existenz. Dieses Sein, die Existenz, ist dann der innerste Grund, wodurch das Geschöpf ist, nicht aber die effectio. Eine andere Schwierigkeit folgt aus der Bemerkung, „die gesetzte Bedingung der effectio sei der Grund, daſs ein Ding Etwas sei und dafür gehalten werde“. Abgesehen von der Unrichtigkeit, daſs ein Ding durch die wirkende Ursache Etwas werde, ist es ebenso unrichtig zu behaupten, die gesetzte Bedingung, also die conditio sine qua non, sei der Grund, der formelle innere Grund, daſs ein Ding Etwas sei und dafür gehalten werde. Die Thätigkeit der wirkenden Ursache (effectio), das Setzen dieser Bedingung ist allerdings notwendig (conditio sine qua non), daſs eine Wirkung entstehe, allein der innerste Grund, daſs das Bewirkte existiere, ist sie nicht.

Aber vielleicht faſst der Herr Autor diese „effectio“ im passiven Sinne? Versteht er darunter die creatio passiva? Der innerste Grund, warum ein Ding ist, wäre dann die Beziehung des Geschöpfes zur hervorbringenden Ursache. Allein, damit ist der Sache sehr schlecht gedient. Das hieſse abermals eine Unrichtigkeit vorbringen. „Das Sein, schreibt Johannes a S. Thoma,[1]) ist nicht eine äuſsere Benennung, hergeleitet aus der voraus-

[1]) in 1. p. D. Thom. q. 3. disp. 4. a. 3.



gegangenen Hervorbringung, noch auch eine blofse Beziehung der Abhängigkeit von der wirkenden Ursache. Das Sein ist vielmehr etwas sehr Reales und benennt die Sache innerlich. Kein Ding wird ja als im Besitze des Seins bezeichnet, aufser es ist in sich etwas Reales. Von der Negation unterscheidet es sich dadurch, dafs es sich aufser dem Nichts befindet. Das Sein mufs somit notwendig etwas Reales in sich sein, nicht aber blofs eine äufsere Benennung. Diese setzt ja im also Benannten nichts. Auch ist das Sein nicht eine reine Beziehung (relatio) zu einem Andern, der wirkenden Ursache. Ein jedes Ding hat das Sein in Bezug auf sich. Nur insofern besitzt es das Sein, als es dasselbe in sich hat.“ Hören wir überdies noch den Doctor Angelicus selber:[1]) „Allerdings schliefst die Schöpfung, passiv genommen, eine Beziehung, und zwar eine reale, in sich. Aber dasjenige, woraus die Beziehung der Schöpfung hauptsächlich (principaliter) entsteht, ist die für sich bestehende Sache (res subsistens), von welcher die Beziehung der Schöpfung verschieden ist. Diese, die Beziehung, ist zwar auch ein Geschaffenes, aber nicht in erster (principaliter), sondern nur in zweiter (secundario) Linie, nämlich als etwas Mitgeschaffenes.“ Anderswo[2]) sagt der Heilige: „Die Schöpfung, passiv genommen, ist allerdings eine Beziehung. Allein, insofern diese Beziehung in Wahrheit eine solche ist, bildet das Geschöpf deren Subjekt, und hat früher das Sein als sie selber, sowie überhaupt das Subjekt früher ist als das Accidens.“ Aus all' dem geht hervor, dafs die Schöpfung, weder aktiv noch auch passiv genommen, den innern formalen Grund bildet, warum die Kreatur existiert.[3])

---

[1]) de potentia q. 3. a. 3 ad 7um.

[2]) 1. p. q. 45. a. 3. ad 3um. Respectus, quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est „aliud“ quam essentia. Cf. de veritate. q. 21. a. 5. ad 5um.

[3]) Daraus ergibt sich auch die Unrichtigkeit dessen, was P. Kleutgen irgendwo sagt. (Philos. der Vorz. 2. B. 2. Aufl. Seite 735. n. 944.) Der genannte Herr Autor schreibt: „Nur jenes Wesen ist seinem Sein nach absolut, dem das Sein nicht infolge seiner Beziehung, die es zu einem Andern hat, sondern seiner selbst wegen zukommt.“ Die Beziehung zu einem

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchung der Limbourgschen Theorie kurz zusammen, so lautet es: Der Herr

---

Andern, so hören wir S. Thomas lehren, ist nicht der Grund, dafs ein Ding das Sein besitzt, sondern die Beziehung folgt erst auf das Sein, und letzteres ist früher als die Beziehung. Man kann also nicht sagen, ein Ding sei infolge der Beziehung zu einem Andern. Die Worte „seiner selbst wegen zukommen" haben also einen andern als den von P. Kleutgen angedeuteten Sinn. Sie besagen nämlich, dafs in jenem Dinge, dem das Sein „um seiner selbst willen zukommt", das Sein real identisch ist mit der Wesenheit, indem das Prinzip, durch welches die Wesenheit konstituiert wird, auch zugleich das Sein konstituiert. Darum kommt das Sein einer Wesenheit dieser Art „um ihrer selbst willen" zu. Der Beweis ist sehr einfach, denn P. Kleutgen sagt in kurzen Worten: das Geschöpf ist infolge einer Beziehung, d. h. ein „ens ab alio", Gott ist nicht infolge einer Beziehung, d. h. ein „ens a se", durchaus unbedingt und voraussetzungslos. Dies sei nach dem Eingeständnisse aller der erste und eigentlichste Begriff des Absoluten. Dann fährt der genannte Herr Autor fort (ib. n. 945): „Allein wenn die Absolutheit des Seins zunächst diese Unabhängigkeit bedeutet, so wird sie doch durch dieselbe nicht in erschöpfender Weise erklärt. Zu ihrer nähern Bestimmung bediente sich die Scholastik des Begriffes der lautern Wirklichkeit (actuș purus), weil durch denselben von Gott jede Potentialität ausgeschlossen wird." — Verhält sich die Sache in der That also, dann müssen wir uns mehrere Fragen erlauben. Wenn der Begriff Gottes als eines „ens a se" der erste und eigentlichste, nach aller Eingeständnis ist, wie kommt es dann, dafs das Wesen Gottes dadurch doch nicht in erschöpfender Weise erklärt wird? Durch den ersten und eigentlichsten Begriff wird doch jedes Wesen am erschöpfendsten bestimmt. Aus den Worten des P. Kleutgen folgt also zur Evidenz, dafs der Begriff Gottes als eines „ens a se" nicht der erste und eigentlichste ist. Dies ist vielmehr der Begriff des „actus purus", der jede Potentialität von Gott ausschliefst. Dieses kann aber nur geschehen, wenn Gottes Wesenheit real identisch ist mit seinem Dasein. Nur in diesem Falle hat Gott keine Potentialität. Der erste und eigentlichste Begriff Gottes ist mithin der eines „actus purus", der eines „ens a se" ist dann notwendige Konsequenz. Daraus folgt weiters zur Evidenz, dafs der erste und eigentlichste Begriff des Geschöpfes nicht der Begriff eines „ens ab alio" ist, sondern der Begriff eines „realiter compositi ex potentialitate et actu". Der Begriff des „ens ab alio" ist notwendige Konsequenz. Ferner: wenn die Scholastiker den erschöpfenden Begriff Gottes im „actus purus", d. h. also in der realen Identität der göttlichen Wesenheit mit dem Dasein finden, kann man es dann noch dahingestellt sein lassen, ob S. Thomas den realen Unterschied in den

Autor hat manches vorgebracht, was nach seinem eigenen frühern Geständnisse nicht zur Sache gehört, weil darüber nie ein Streit geherrscht hat; im übrigen aber enthält die Argumentation des Herrn Autors gerade sehr viele Unrichtigkeiten. Der Beweis für dieses unser Urteil ergibt sich aus dem vorhin Gesagten von selber. Denn es ist unrichtig, daſs die Kreatur in erster Linie deshalb ein „ens participative" sei und genannt werde, weil sie die Existenz von einem Andern hat. Das ist die Konsequenz, nicht aber der innerste Grund. Der eigentliche Grund ist im realen Unterschiede zwischen der Wesenheit und Existenz des Geschöpfes zu suchen. Weil weder die Wesenheit noch die konstitutiven Prinzipien derselben die Existenz enthalten, also real von der Existenz unterschieden sind, deshalb muſs die Kreatur das Dasein von einem Andern erhalten. Hätte das Geschöpf die Existenz durch seine Quiddität, so wäre das Geschöpf durch sich, nicht durch ein Anderes da. (Quidquid res habet per suam Quidditatem, habet per se, non ab alio.) In zweiter Linie, nämlich auf Grund des realen Unterschiedes, wird das Geschöpf auch ein „ens participative" genannt, weil es die Existenz von einem Andern hat. Dies ist jedoch Folge, nicht innerster Grund, das „ens participative" ist der kontradiktorische Gegensatz zu dem „ens per essentiam". Richtig ist, daſs „ein Anderes" die Wesenheit und „ein Anderes" die Existenz ausmacht, indem die Wesenheit früher in der bloſsen Potenz war, jetzt aber in actu sich befindet. Allein um die essentia possibilis, die offenbar hier gemeint ist, handelt es sich nicht, behauptet P. Limb. selber. Zwischen der möglichen und aktuellen Wesenheit ist ein realer Unterschied allgemein zugegeben. Es ist auch unrichtig, daſs die Substanz oder Wesenheit des Geschöpfes deshalb zu ihrem Sein, wie die Potenz zum Akte sich verhalte, weil das, was früher in der Möglichkeit zu existieren

Kreaturen gelehrt habe? Gehört S. Thomas nicht zu den Scholastikern? Und lehrt der Doctor Angelicus nicht beständig, das Sein der Kreatur sei mit einer Potentialität vermischt? Endlich fragen wir, ob bloſs die Thomisten „im strengsten Sinne" zu den Scholastikern zu rechnen sind? Nur diese sollen den realen Unterschied gelehrt haben.

war, von Gott in den Akt übergeführt wurde. Denn dieses Mögliche, die Wesenheit im Zustande der objektiven Potenz, kann gar nicht aktuell werden. Dieses Mögliche ist ja nichts anderes als das Ideale, oder die causa exemplaris. Das Ideale aber erhält nach einstimmiger Lehre der Philosophen, Hegel mit seinem Anhange natürlich ausgenommen, niemals die Wirklichkeit. Die Wesenheit in der objektiven Potenz wird folglich niemals actu. Die wirkende Ursache kann Etwas nach diesem Ideale als dem Vorbilde aktuell hervorbringen. Was ist nun dieses Etwas, das nach dem Ideale actu geschaffen wird? In der Theorie des P. Limb. kann es nur die Existenz selber sein. Das Potentiale, d. h. die Wesenheit im Zustande der subjektiven Potenz, nimmt der Herr Autor nicht an; die Wesenheit im Zustande der objektiven Potenz kann nicht geschaffen werden: folglich ist nur die Existenz allein zu erschaffen. Nun lehrt aber S. Thomas, die Existenz sei nicht das, was, sondern das, wodurch Etwas als geschaffen, d. h. actu da ist. Ferner sagt der Heilige, die Existenz sei nicht das, was geschaffen, sondern das, was mitgeschaffen wird. Endlich haben wir in diesem Falle thatsächlich, a parte rei, die Existenz allein. Die Existenz ist aber der Akt. Folglich ist das Geschöpf actus purus. Die objektive Potenz bleibt nicht in der existierenden Wesenheit, sie wird vielmehr durch die Existenz, als durch ihr Gegenteil, aufgehoben. Ganz unrichtigerweise sagt also P. Limb. „in eo“, d. h. in dem, was früher in der objektiven Potenz war, jetzt aber von Gott aktuiert worden ist, sei noch Potenz und Akt zu unterscheiden. Die objektive Potenz ist nicht mehr und die subjektive verwirft der Herr Autor. Konsequent seiner Lehre kann es also nur die Existenz allein sein, die a parte rei vorhanden ist. Damit ist das Geschöpf actus purus, das heifst, es ist geschaffen und zugleich ungeschaffen. Oder soll vielleicht das Geschöpf aus dem Idealen, als der Potenz, und dem Aktualen, als dem Akte zusammengesetzt sein? „Freilich, schreibt P. Kleutgen,[1]) besteht nach der Lehre des hl. Thomas das Ding aus der Wesenheit,

[1]) l. c. Seite 66. n. 576.

als dem Vermögen zu sein, und dem Dasein, als dem Akte oder der Verwirklichung dieses Vermögens; aber man darf dies Vermögen, zu sein, nicht mit der Möglichkeit, zu sein, die durch den Begriff gegeben ist (also mit der potentia objectiva), verwechseln. Denn wie Cajetan bemerkt, wäre es absurd, sich ein Wesen, den Menschen z. B., aus einem möglichen und wirklichen Menschen zusammengesetzt zu denken, weil das ebensoviel heifsen würde, als der Nichtseiende werde mit dem Seienden ein Wesen. Man erinnere sich also, dafs man vom Vermögen, zu sein (dem Seinkönnen), im doppelten Sinne reden kann. Entweder will man dadurch nichts anderes ausdrücken, als dafs die Dinge Gegenstand der Erkenntnis und Macht ihres Urhebers sind (potentia objectiva); oder man versteht unter jenem Vermögen, zu sein, etwas nicht mehr blofs in seinen Ursachen, sondern in sich Seiendes, ein schon Reales, das jedoch noch der vollen Verwirklichung bedarf (potentia receptiva seu subjectiva)." [1]) Dem Herrn Autor stehen also nur drei Wege offen: entweder mufs er die subjektive Potenz anerkennen, oder das Geschöpf zusammengesetzt sein lassen aus dem Idealen und Aktualen, oder die Existenz allein, ohne Zusammensetzung mit einem Andern, und damit den actus purus der Kreatur verteidigen. Bekennt sich P. Limb. zur Potentia subjectiva, so ist damit der reale Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz gegeben; oder der Herr Autor behauptet, auf den zwei ersten Wegen wandelnd, um mit Cajetan zu reden, Absurditäten.

Darum ist es ferner unrichtig, dafs die Wesenheit in der objektiven Potenz zur Existenz sich verhalte, wie die Potenz zum Akte. Die Potenz und der Akt, das Aufnehmende und Aufzunehmende, müssen in eodem genere sein. Die objektive Potenz,

---

[1]) P. Kleutgen gibt also zu, dafs S. Thomas etwas nicht blofs in seinen Ursachen Mögliches, sondern in sich Seiendes, ein schon Reales annehme, das jedoch noch der vollen Verwirklichung bedarf. Kann man dann noch, ohne Widerspruch mit sich selber, „es dahingestellt sein lassen", wie derselbe P. Kleutgen sagt, ob der Doctor Angelicus, zwischen diesem in sich Seienden und schon Realen, nämlich der Wesenheit, das noch seiner vollen Verwirklichung bedarf, und dieser vollen Verwirklichung, der Existenz, einen realen Unterschied angenommen habe?

das Ideale aber ist mit dem realen Akte, der Existenz, nicht in eodem genere. Auch ist es unrichtig, dafs die Kreatur nicht so fast sei, weil sie existiert, sondern, weil sie von Gott geschaffen und hervorgebracht worden ist. Denn jedes Ding wird nach dem benannt, was es in sich hat, nicht nach der äufsern Ursache. Die Relation hat ein äufseres zum terminus, allein die Existenz ist keine Relation, sondern diese letztere folgt auf das Dasein. Es ist richtig, dafs die Sache in Wahrheit und eigentlich erst dann existiert, wenn sie hervorgebracht, die Bedingung des Hervorbringens gesetzt worden ist. Aber unrichtig ist die Behauptung, dafs das Setzen dieser Bedingung den innersten Grund der Existenz des geschaffenen Seienden darstelle. Die Thätigkeit der wirkenden Ursache ist niemals innerster Grund. Ebenso ist es unrichtig, dafs durch das Setzen dieser Bedingung das Ding Etwas sei und dafür gehalten werde. Etwas ist das Ding auch ohne wirkende Ursache, nämlich durch seine Quiddität. Es ist richtig, dafs nichts übrig bleibt in der Wirklichkeit als das possibile, wenn man die Thätigkeit der wirkenden Ursache, das Setzen dieser Bedingung wegnimmt und negiert (semota et negata hac conditione). Allein es ist ganz und gar unrichtig, dafs S. Thomas oder irgend ein Thomist je gelehrt haben soll, die Wesenheit der Geschöpfe bleibe auch getrennt von einer Existenz als realer Teil, oder sie setze zu ihrem Dasein nicht eine wirkende Ursache voraus. Der Herr Autor konfundiert wiederum das Unterschieden-sein mit dem Getrennt-sein. Überhaupt leidet die ganze Broschüre an der notwendigen Klarheit der Begriffe. Am Anfange finden wir allerdings das richtige Wort: „distinctum“. Später aber wechseln die termini: „differre“, „separari“, als wäre das alles eins und dasselbe. Der Ausspruch des P. Limb. endlich: „Wesenheit und Existenz seien der Sache nach identisch, weil wir alles das, was wir mit der Setzung der Bedingung als existierend, ohne Setzung derselben aber uns nur als in der Möglichkeit denken, ist ebenso unrichtig, wie alles frühere. Wir denken uns in beiden Fällen eine und dieselbe Wesenheit als solche. So oft wir die Wesenheit als solche denken, abstrahieren wir von der Existenz oder Nichtexistenz.

Denken wir uns die Wesenheit, nicht als solche, sondern bestimmt als existierende oder bestimmt als nicht existierende, so können wir allerdings im ersteren Falle nicht von der Existenz absehen, wie wir im letzteren es thun müssen. Jedoch denken wir in beiden Fällen dabei nicht an die wirksame äufsere, sondern an eine innere formale Ursache. Nur wenn wir das Geschöpf als Geschöpf auffassen, müssen wir die äufsere Ursache mitdenken, dann betrachten wir die Kreatur eigens in ihrer Beziehung zur hervorbringenden Ursache.

Welches ist nun in Wahrheit der innere formale Grund, dafs das Geschöpf ist oder existiert? Die Wesenheit selber ist es nicht, „denn, sagt P. Limb. (Seite 6), das geschaffene Seiende, weil von einer äufsern Ursache hervorgebracht, ist oder existiert nicht durch seine Wesenheit“. Gott, die wirkende Ursache, ist es auch nicht, denn dies ist der äufsere, nicht aber der innere formale Grund. Es kann also nur Etwas sein, das zu dieser Wesenheit hinzukommt, von der wirkenden Ursache dieser Wesenheit mitgeteilt und, damit es eben den innern formalen Grund bilde, von der Wesenheit in sich selber aufgenommen wird: „adhaeret essentiae“, bemerkt der englische Lehrer. Dies ist eben die Existenz.

Kein Unternehmen ist demnach aussichtsloser, als dieses, dafs man den hl. Thomas für die Verteidigung des virtuellen Unterschiedes eintreten lassen will. Der Wortlaut seiner klaren und bestimmten Ausdrucksweise spricht zu entschieden die Anschauung des Doctor Angelicus über die aufgeworfene Frage aus, als dafs es je gelingen könnte, den Heiligen, ohne ihm Gewalt anzuthun, auf eine andere Seite zu ziehen. Jeder diesbezügliche Kommentar wird die Gesetze der Interpretation in ihrer Anwendung auf S. Thomas verletzen. Dafs jeder dadurch vielfach mit sich selber in Widerspruch gerät, das bringt ein derartiges Unternehmen selber mit sich.

14. In einem spätern Werke[1]) hebt der hl. Thomas allerdings zunächst nur das Eine hervor, nämlich dafs jedes Geschöpf

[1]) 1. p. q. 44. a. 1.

das Sein von Gott haben müsse. Jedoch darf man nicht vergessen, dafs der Doctor Angelicus daselbst nur die Absicht hatte, darzuthun, alles sei von Gott geschaffen worden. Die Frage, welche der Heilige erörtert, lautet: „Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo“. Allein aus der Antwort, welche S. Thomas im Artikel und in der Lösung der Schwierigkeiten erteilt, ist das Gegenteil bewiesen von dem, was P. Limb. erschliefsen will. Der Heilige schreibt: „Necesse est dicere, omne ens, quod quocunque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, q. 3. a. 4., cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens; et iterum ostensum est q. 11. a. 3. et 6., quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur, omnia, quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dicit, in 2. metaphys. quod id, quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.“

Als ersten Einwurf gegen den Artikel bringt S. Thomas folgendes vor: „Eine Sache kann sein ohne das, was aufserhalb ihres Begriffes liegt; z. B. der Mensch ohne weifse Farbe. Nun ist die Beziehung des Verursachten zur Ursache nicht im Begriffe des Seienden enthalten, weil manche Dinge ohne diese Beziehung aufgefafst werden können. Daher können sie auch ohne dieselbe existieren. Folglich ist nicht alles von Gott erschaffen.“ Der englische Lehrer erwidert auf diese Schwierigkeit: „Obgleich die Beziehung zur Ursache nicht in der Definition des verursachten Seienden enthalten ist, folgt sie doch auf all' das, was zum Begriffe gehört. Denn daraus, dafs Etwas ein Seiendes

durch Anteilnahme ist, folgt, dafs es von einem Andern verursacht worden ist. Ein Seiendes dieser Art kann nicht sein, ohne dafs es verursacht worden ist, gleichwie ein Mensch nicht sein kann, ohne dafs er risibilis ist."

Der Doctor Angelicus unterscheidet also zwei Dinge, indem er sagt: wenn sich „Etwas" in „einem Andern" durch Anteilnahme vorfindet, mufs „dieses Etwas" in „dem Andern" von demjenigen verursacht sein, dem „dieses Etwas" wesentlich zukommt, gleichwie das Eisen vom Feuer glühend gemacht wird. Gott ist das subsistierende Sein, und Er ist es einzig und allein, weil es nicht zwei subsistierende Sein geben kann. Folglich ist alles andere, aufser Gott, nicht das eigene Dasein, d. h. die Existenz ist nicht die Wesenheit, oder ein Teil, ein konstitutives Prinzip derselben, sondern das Geschöpf hat die Existenz durch Anteilnahme an dem Sein, welches folglich aufserhalb der Wesenheit liegt. Verhält es sich also und wird das Sein vervielfältigt, determiniert und beschränkt, je nach dem Subjekte, welches die Existenz aufnimmt, so dafs dieses dadurch mehr oder weniger vollkommen wird, so mufs das Sein verursacht sein vom Ersten Seienden, in dem das Sein sich am vollkommensten findet. Aus diesem Artikel geht abermals zur Evidenz hervor, dafs der heil. Thomas das Wort: „ens participative, ens per participationem" gerade so versteht, wie in den von uns früher zitierten Stellen. Auch hier ist dem Heiligen das ens per participationem jenes Wesen, dem die Existenz nicht wesentlich zukommt, sondern zufällig, weil das Sein aufserhalb der Bestandteile der Wesenheit liegt. Damit ist dann auch der reale Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein gegeben. Darum findet sich „Etwas", die Existenz, in „einem Andern", in der Wesenheit. Und weil dieses „Etwas" nicht die Wesenheit selber ist, sondern blofs in ihr sich vorfindet, deshalb mufs es verursacht sein vom Ersten Seienden, in welchem das Sein die Wesenheit selber ist. Die Existenz ist nicht in Gott, darum auch nicht „in einem Andern" sondern sie selber ist Gott, d. h. Gottes Wesenheit. Bezüglich der Geschöpfe ist die Existenz in der Kreatur, und darum in „einem Andern".

P. L. gewinnt aus dieser Stelle des englischen Meisters ein anderes Resultat. Der Herr Autor schreibt:[1] „Gott ist ein Seiendes durch seine Wesenheit, weil Er seine Existenz ist. Jedes andere Seiende ist ein solches durch Anteilnahme, weil Gott für alles Andere die Ursache des Seins ist. Darum begreifen wir, dafs Gott das Erste Seiende ist, da Er durch sich und kraft seiner Wesenheit existiert. Kein Ding also, dessen Wesenheit nicht sein Dasein ist, existiert durch seine Wesenheit, sondern durch die Anteilnahme an irgend Etwas, nämlich an dem Dasein selber. Da nun die Sache sich so verhält, negieren wir, dafs von S. Thomas das Seiende deshalb ein partizipiertes genannt werde, weil die Wesenheit desselben, das Dasein, gleichsam als eine von sich unterschiedene Sache, in sich aufnehme oder an ihr Anteil nehme. Wir geben indessen zu, dafs das Seiende deshalb ein partizipiertes genannt werde, weil es seine Existenz von einem Andern, als der wirkenden Ursache erlangt, oder insofern es gemacht worden ist. Weil das existierende Ding durch die Kraft des Agens, d. h. von Gott bewirkt worden ist, deshalb ist es von sich aus (de se) nur im möglichen Zustande, oder rein nur in der objektiven Potenz. Die Wesenheit, auf diese Art und an sich selber betrachtet, ist nicht der Akt, noch bezeichnet sie einen Akt. Darum ist auf diese Weise der Akt unterschieden von der Wesenheit. Nur dies und nichts Anderes lehrt S. Thomas immer und überall. Die Gegner jedoch setzen stets voraus, das Seiende werde darum ein „partizipiertes" und ein Seiendes durch Anteilnahme genannt, weil die Wesenheit desselben thatsächlich und in der Wirklichkeit an der Existenz Anteil habe und dieselbe aufnehme, so dafs die Wesenheit eine unterschiedene Sache und die subjektive Potenz bilde, in welcher eine andere Sache, die Existenz nämlich, gleichsam als der aufgenommene Akt enthalten ist. Der hl. Thomas schreibt doch in ausdrücklichen Worten, seine Meinung äufsernd, die Wesenheit werde in der Potenz genannt: „entweder zur Existenz, die sie von Gott empfängt", und darum, wie wir dargethan haben, in

[1]) L. c. S. 37 ff.

der Potenz in Bezug auf die wirkende Ursache", oder „weil jedes Ding, das ein Anderes (aliquid) nicht aus sich hat, sondern von einem Andern erhält, möglich oder in der Potenz zu demselben ist. Daher ist die Quidditât, wie die Potenz, und ihr erworbenes Sein ist wie der Akt. Folglich kann die Wesenheit zwar Potenz genannt werden, weil sie aus sich, oder actu, nicht ist, sondern blofs möglich; keineswegs aber, als wäre sie eine aufser ihre Ursachen gesetzte Sache, die eine andere Sache, wodurch sie als existierend konstituiert wird, in sich aufnehme. Darum mufs man, auf die Auktorität des hl. Thomas hin, die Existenz als eine von einem Andern empfangene bezeichnen. Nirgends aber lehrt der hl. Thomas, dafs die Existenz in einem Andern aufgenommen werde." Einige Seiten später (S. 45) schreibt der Herr Autor: „Die Ansicht des hl. Thomas ist diese: Die Existenz ist eine von einem Andern, nämlich von Gott empfangene. Dafs aber die Existenz aufgenommen sei in einem Andern, nämlich in der Wesenheit, als in der subjektiven Potenz, daher in einer unterschiedenen Sache, dies hat der hl. Thomas nirgends gelehrt. Niemand kann darum, aufser höchstens von Parteileidenschaft getrieben (partium studio commotus), auf gewisse und sichere Art nachweisen, dafs der hl. Thomas die gegenteilige Lehre vorgetragen habe."

Dieser etwas eigentümlichen Argumentation des P. Limb. gegenüber wollen wir mit Gewifsheit und voller Sicherheit den Beweis erbringen, dafs der Herr Autor entweder den hl. Thomas überhaupt nie gelesen hat, oder, dafs er ihn absichtlich nicht verstehen will. Prüfen wir die einzelnen Behauptungen des P. Limb., indem wir sie mit dem Texte des hl. Thomas vergleichen. „Gott ist ein Seiendes durch seine Wesenheit, weil Er seine Existenz ist: jedes andere Seiende ist ein solches durch Anteilnahme, weil Gott für alles Andere die Ursache des Seins ist." Mit andern Worten: die Geschöpfe sind entia participative, per participationem, weil sie das Dasein von einem Andern haben. Ein ens durch Anteilnahme bedeutet, nach dem Herrn Autor, so viel als: das Sein von einem Andern haben. Vernehmen wir nun, was S. Thomas sagt: Si enim aliquid invenitur in aliquo

per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit. Stellen wir nun die Erklärung des Herrn Autors unter den ersten Teil dieses Satzes, so heifst er: „si enim aliquid invenitur in aliquo ab aliquo alio, necesse est quod causetur ab illo alio und zwar illo, cui essentialiter convenit. In der Antwort auf den ersten Einwurf sagt der Doctor Angelicus: „ex hoc, quod aliquid per participationem est ens, sequitur, quod sit causatum ab alio". Nach dem Prinzip des P. Limb. lautet der Satz: „ex hoc quod aliquid est ens ab alio, sequitur, quod sit causatum ab alio". Wir fragen doch mit Recht, welchen Grund der heil. Thomas etwa gehabt haben mag, um solche selbstverständliche Dinge, wahre Tautologieen niederzuschreiben. Denn dafs ein Wesen, das von einem Andern ist, von diesem Andern verursacht sei, braucht uns S. Thomas nicht erst zu beweisen.[1]) Darum ist es ganz und gar absurd, den hl. Thomas lehren zu lassen, das „ens per participationem" sei in erster Linie gleichbedeutend mit dem „ens ab alio". Es ist daher auch vollständig unrichtig, dafs jedes Seiende, aufser Gott, des-

---

[1]) Ganz dasselbe Beispiel lesen wir auf Seite 49 der Limbourgschen Broschüre. Der Herr Autor zitiert dort folgende Worte des hl. Thomas (1. contr. Gent. cap. 22): nulla igitur res, cujus essentia non est suum esse, est per essentiam, sed participatione alicujus scilicet ipsius esse. Nun läfst P. Limb. den hl. Thomas folgendes lehren: „Das Sein jeder Kreatur ist nach Gattung und Art endlich, denn es ist ein partizipiertes und folglich notwendig endlich. Das esse participatum ist aber dem P. Limb. identisch mit dem esse ab alio. Warum ist das Sein der Kreatur ein partizipiertes? Der Doctor Angelicus antwortet: quia nulla res, cujus essentia non est suum esse, est per essentiam. Das: non per essentiam esse bedeutet aber nach der Ansicht des Herrn Autors soviel als: esse ab alio. Der Beweis des hl. Thomas lautet also im Sinne des P. Limb.: „Das Sein jedes Geschöpfes ist endlich, denn es ist ein partizipiertes, d. h. von einem Andern. Und es ist von einem Andern, weil es nicht durch die Wesenheit, d. h. weil es von einem Andern ist. Wenn der hl. Thomas in der Wirklichkeit nicht geistreicher argumentiert, als P. Limb. ihn argumentieren läfst, dann verdient er wahrlich nicht vom heiligen Vater der studierenden Jugend als Vorbild zur Nachahmung empfohlen zu werden. Das non esse per essentiam, sed per participationem mufs also einen ganz andern Sinn haben, als P. Limb. behauptet.



halb ein solches sei, weil Gott für alles Andere die Ursache des Seins bildet. Man vergleiche die von uns früher angegebenen Aussprüche des hl. Thomas. Ein Seiendes wird jedes Ding genannt, weil es das Sein in sich hat, ohne Rücksicht, woher dieses Sein komme. Und ein Seiendes durch Anteilnahme wird jedes Ding genannt, wenn es das Sein zwar in sich hat, jedoch so, dafs das Sein nicht die Wesenheit selber ist, oder als Teil zur Wesenheit gehört. Der Argumentation des Herrn Autors gebricht es indessen auch an Logik. P. L. will doch den Gegensatz zwischen Gott und der Kreatur hervorheben. Nun, wie geschieht dies? „Gott ist ein Seiendes durch seine Wesenheit, weil er seine Existenz ist.“ Wie lautet nun der kontradiktorische Gegensatz? Der Herr Autor antwortet: die Kreatur ist ein Seiendes durch Anteilnahme, weil Gott die Ursache des Seins jeglicher Kreatur ist. — Dies ist doch nicht der kontradiktorische Gegensatz?! Dieser heifst vielmehr: die Kreatur ist ein Seiendes nicht durch ihre Wesenheit, weil diese (die Wesenheit) nicht ihre Existenz ist. Der Satz: weil Gott für Alles die Ursache des Seins ist gehört absolut nicht in die Verbindung mit dem Vorausgehenden. Ein Seiendes durch seine Wesenheit (ens essentialiter) nennt aber der hl. Thomas dasjenige, dessen Wesenheit real identisch ist mit dem Sein, d. h. dessen die Wesenheit konstituierendes Prinzip zugleich konstitutives Prinzip des Daseins ist. Folglich ist im Gegensatz zu diesem ein nicht durch seine Wesenheit Seiendes, oder ein Seiendes durch Anteilnahme dasjenige, dessen Existenz nicht zur Wesenheit gehört und darum real von ihr unterschieden ist. Logisch richtig mufs also der Satz des P. Limb. lauten: Gott ist nicht von einem Andern, sondern durch seine Wesenheit, weil Er, d. h. seine Wesenheit real identisch ist mit seiner Existenz; die Kreatur ist von einem Andern, nicht durch ihre Wesenheit, weil sie, d. h. ihre Wesenheit, nicht real identisch ist mit der Existenz. Das ist aber die Lehre des heiligen Thomas und der Thomisten. Ferner lehrt S. Thomas, das Geschöpf sei ein Seiendes durch Anteilnahme. An was hat nun das Geschöpf Anteil? Offenbar an dem, wozu

es in der Potenz ist. „In der Potenz aber, bemerkt der Herr Autor, ist, wie wir dargethan haben, die Wesenheit in Bezug auf die wirkende Ursache.“ Folglich, schliefsen wir unsererseits, hat die Wesenheit Anteil an der wirkenden Ursache. Die wirkende Ursache ist eine causa extrinseca, durchaus verschieden von der Wesenheit. An dieser, zumal an Gott, kann die Kreatur nicht in dieser Weise Anteil haben. Das, woran die Kreatur Anteil hat, und zu dem sie im Verhältnis der Potenz steht, ist das Sein. Das Sein ist aber nicht identisch mit der wirkenden Ursache; Gott ist nicht das Sein der Kreatur, denn dieses, lehrt abermals S. Thomas, kommt zur Wesenheit hinzu und bildet zu ihr ein Accidens. Weiter sagt P. Limb.: „Jedes Ding, das ein Anderes nicht aus sich hat, sondern von einem Andern erhält, ist ebenfalls möglich oder in der Potenz zu demselben.“ Dieses Mögliche, die objektive Potenz, das Ideale ist, wie wir nachgewiesen, nicht in der Potenz von Gott die Existenz zu erhalten. Das hat S. Thomas wahrlich nirgends gelehrt. „Kein Ding also, heifst es dann, dessen Wesenheit nicht sein Dasein ist, existiert durch seine Wesenheit, sondern durch die Anteilnahme an irgend einem Andern, nämlich an dem Dasein selber.“ Was ist nun dieses Sein, an dem die nicht durch ihre Wesenheit existierende Sache Anteil hat? Ist dieses Dasein Gott? ist es die Wesenheit selber? Dann würde die Wesenheit an der Wesenheit, d. h. an sich selber Anteil nehmen. Und doch leugnet der Herr Autor, dafs die Wesenheit, welche an dem Dasein Anteil hat, an einer von ihr selber unterschiedenen Sache Anteil habe. Im Gegenteil, „die Wesenheit hat Anteil an dem Sein, und deshalb ist das Sein ein partizipiertes, weil die Wesenheit ihre Existenz von einem Andern erhält“. Ferner: weil „das existierende Ding durch die Kraft des Agens, d. h. von Gott hervorgebracht worden ist, deshalb ist es von sich aus, nur im möglichen Zustande, oder rein nur in der objektiven Potenz“. — Das heifst also: das existierende Ding ist von sich aus nur ein rein mögliches Ding, und zwar deshalb, weil es von Gott hervorgebracht worden ist. „Die Wesenheit, auf diese Weise betrachtet, ist nicht der Akt, noch

bezeichnet sie einen Akt. Darum ist auf diese Weise der Akt unterschieden von der Wesenheit." — Wir sind aufser Stande, uns mit dieser Logik zurechtzufinden. Das existierende Ding ist de se ein nichtexistierendes, weil es von einer wirkenden Ursache die Existenz erhalten hat. Die existierende Wesenheit, de se betrachtet, ist nicht der Akt, dieser ist vielmehr unterschieden von ihr. Die existierende Wesenheit, aus sich betrachtet, ist das Mögliche, die objektive Potenz. Folglich ist das existierende Ding zusammengesetzt aus dem Möglichen, der objektiven Potenz und dem Akte, eine Behauptung, die Cajetan und mit ihm P. Kleutgen absurd nennen.





ZUR GESCHICHTE DES KONFLIKTS ZWISCHEN GLAUBEN UND DENKEN UND SEINER LÖSUNGSVERSUCHE.

Von

DR. G. GRUPP.

IV.

Es gibt Motive des Glaubens und Unglaubens, zu beiden liegen in der Natur des Menschen Antriebe, und weder der Glaube nach der Unglaube folgt mit Notwendigkeit aus dem Drange der Natur. Hier hebt ein idealer Trieb den Menschen höher und höher hinaus über die sinnliche Wirklichkeit, und dort weist ihn der irdische Hang auf sich und die Umgebung als sichersten Boden an. So hochfliegend seine Wünsche und sein Streben sind, so schwach ist sein Blick, so gering seine Einsicht im Gebiete idealer Wirklichkeit. Manch täuschender Schein drängt sich ihm auf mit dem Anspruch, Wahrheit zu bedeuten; gar bunt ist das Meinen der Menschen über Gott und die Götter. Wo findet er im Wirrwarr der Ansichten Sicherheit und festen Halt? Wo ist Wahrheit? Man macht sich die Antwort gar oft zu leicht und ergreift, was sich am nächsten bietet, die Natur oder den Glauben der Ahnen und mischt oft beides, um das eine oder andere noch mehr zu verderben.

Die europäische Kulturwelt war bis in die Neuzeit herein durchweg christlich, und sie fühlte sich glücklich in diesem Glauben. Sie löste die höchsten theoretischen und praktischen Probleme des Lebens im Lichte und unter dem erwärmenden

Einflufs dieses Glaubens. Wir wissen, wie man sich von ihm da und dort abkehrte und die Abkehr theoretisch zu begründen begann. Die philosophischen Systeme des Altertums mufsten dazu dienen, den irdischen Tendenzen in der Vernunft eine Vertretung zu schaffen und die unchristliche Haltung des sinnlichen und geistigen Lebens zu rechtfertigen. Vorzüglich der Neuplatonismus, der schon beim Aufblühen der christlichen Religion sich als Rivalen darstellte und eine ebenbürtige Weisheit zu lehren erbot, erwies sich, von Bruno u. a. restauriert, als gefährlich. Spinoza setzte diese Theorie fort und gab ihr eine cartesianische Grundlage und Gestalt. Mit der Freimütigkeit eines Celsus und Porphyrius wagte er es zuerst wieder, die überlieferte Religion der Juden, die alttestamentliche Offenbarung vom Standpunkt des Pantheismus aus zu beurteilen. Er war ein geschulter, rabbinisch gebildeter Theologe und ein scharfer Denker.

Die platonischen und neuplatonischen Ideen, deren Schattenbilder die wirklichen Dinge sind, hatte Bruno in seinen Monaden zu konkreterer und einfacherer Gestalt verdichtet; bei Spinoza erscheinen sie wieder als die unzähligen modi, in welchen sich die unendliche Substanz besondert. Ehe Spinoza mit der cartesianischen Philosophie bekannt wurde, was erst nach dem Ausschlufs aus der jüdischen Gemeinde (1656) geschah, hatte er wohl die Einzeldinge in einer Bruno verwandten Weise gedacht. Cartesius, der zwischen Ausdehnung und Denken einen substantiellen Unterschied statuiert, veranlafste sodann die Unterscheidung von Modis der Ausdehnung und des Denkens. Die Substanzen der Ausdehnung und des Denkens, in welchen alle individuelle Verschiedenheit verschwindet, die Welt der Geister und Körper, stehen bei jenem so unvermittelt nebeneinander, dafs ein dritter Faktor, Gott, eine Verbindung herstellen mufs. Spinoza, beherrscht von dem streng monotheistischen Gedanken des Judentums, suchte im Sinne der Vernunfteinheit nicht blofs Ausdehnung und Denken unter sich, sondern auch mit einem Ersten und Letzten, mit der Welteinheit, zu verbinden. Er legte sich die Frage vor, ob nicht das eine die Ursache des andern, oder ob sie nicht blofs unter dem subjektiven Gesichtspunkt der Anschauung, wie Denken und

Wollen, bei Gott verschieden sind. Letzterer Annahme scheint Spinoza nicht ganz abgeneigt gewesen zu sein. Denn es ist doch „unser Verstand“, der in der unendlichen Substanz diese beiden Unterschiede als Offenbarungen ihres Wesens entdeckt (tanquam ejus essentiam constituens). So erklärt er denn auch die kausal sich gegenseitig bedingende Reihenfolge der Ideen (Modi des Denkens) und die der Dinge (Modi der Ausdehnung) als identisch: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. So sehr sich indessen beide Reihen- und Anschauungsweisen decken, besteht doch zwischen Denken und Ausdehnung der reale Unterschied, daſs sie als verschiedene Attribute, Eigenschaften, Wesensmomente oder Merkmale derselben Substanz sich darstellen. Die pantheistische Vermischung Gottes und der Einzeldinge, der idealen und realen Ordnung, des Denkens und der Ausdehnung begründet Spinoza mit einer scheinbaren Stringenz durch gewisse Axiome über den reellen und ideellen Zusammenhang der Dinge.

Das erste lautet: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern; ein drittes sagt die Notwendigkeit der Auseinanderfolge von Ursache und Wirkung und die Notwendigkeit einer Ursache für eine Wirkung aus. Diesen Axiomen entspricht in der ideellen Ordnung die Notwendigkeit einer immanenten oder transeunten und kausalen Erkenntnis. Die Dinge müssen aus sich oder aus einem andern erkannt werden, wenn sie in sich oder in einem andern sind oder daraus hervorgehen. Und umgekehrt sind sie in sich oder in einem andern, wenn sie in sich oder aus einem andern erkannt werden.

Die Einzeldinge hängen unter sich und mit der alleinen Substanz kausal zusammen, zwischen den Attributen aber besteht keine Gemeinschaft und kein kausales Verhältnis, wie sie auch unabhängig von einander erkennbar sind. Sie könnten als unabhängige Substanzen neben einander stehen bleiben, wenn die Vernunft nicht notwendig auf eine beide Substanzen verbindende Einheit hindrängen würde. Der Einheitsgedanke muſs sie zu beinahe phänomenalen Attributen herabsetzen. Wie die Attribute, so erdrückt der Einheitsgedanke die Einzeldinge. Diese

sind blofs modi, weil sie in alio sunt und aus einem andern erkannt werden. Der Ausdruck in alio esse ist sehr unbestimmt und unklar, und diese Unklarheit begünstigt den Schein eines mathematischen Beweises des Pantheismus.

Dinge und Geister können in Gott sein, ohne deshalb aufzuhören, selbständige Substanzen zu sein. Die Welteinheit hindert nicht eine diskrete Vielheit abhängiger Wesen. Es war ein falsches Vorurteil, dafs das Postulat philosophischer Deutlichkeit und Wahrheit entweder in strenger Einheit oder Vielheit der Substanzen sich erfülle. Es handelt sich nur darum, den Zusammenhang der Dinge im letzten Grunde zu wahren, aber nicht sie zu einem Ganzen zu verschmelzen.

Das Allerdunkelste ist der Begriff Gottes, eines Wesens, dem alles intellektuelle und ethische Leben, alles Fürsichsein fehlt. Der Gottesbegriff hat eigentlich nur den Wert, die gesetzlichen Zusammenhänge und die Bedingtheit alles Seins und die Notwendigkeit des Wollens zu erklären. Ein solcher Gott kann sich natürlich nicht im eigentlichen Sinne offenbaren. Was an wertvollem Gehalt sich aus dem Inhalte der hl. Schrift ausheben läfst, ist das Gesetz Gottes, das Natur- und Sittengesetz. In seinem tractatus theologicopoliticus, der vielfach etwas vorsichtig abgefafst ist, sucht er den Nachweis zu liefern, dafs die heilige Schrift in letztor Instanz selbst nichts anderes bezweckte, und was sie aufserdem namentlich an Bildern des Göttlichen enthält, auf Rechnung der subjektiven Einbildung zu schreiben sei. Gott habe sich, so wird hypothetisch die Untersuchung eingeleitet, Moses und den Propheten nur durch sinnliche Zeichen geoffenbart, während Christus ihn von Angesicht zu Angesicht sah und eine höhere Offenbarung brachte. Christus habe das Gesetz Gottes als solches gelehrt, während es im A. T. zeitliche Rücksichten enthalte und mit einer irdischen Gesetzgebung in Verbindung stehe. Das Alte Testament sei der vulgären sinnlichen Auffassung angepafst, omnia verba et rationes captui plebis accomodat (v. 39), praktisch gebe es irdische Triebfedern und theoretisch erhebe es sich nicht zur Vernunfterkenntnis — das ist der Sinn der Ausführungen Spinozas. Ceremonien, historische

Thatsachen und Wunder geben Partikuläres, Einzelnes und an sich Bedeutungsloses, während die Vernunftreligion auf Dauerndes, immer geltende Begriffe und gleiche allgemeine Motive sich gründen müsse. Den bekannten Grundsatz Lessings, dafs historische Thatsachen nicht dem Beweise metaphysicher Wahrheiten dienen können, und den Grundsatz Kants, dafs positive Religionssatzungen als statutarische und hierarchische Mittel für eigentliche Religiösität geringen oder keinen Wert haben, finden wir dem Wesen nach schon bei Spinoza: Nec fides historiarum, quantumvis certa, Dei cognitionem, et consequenter nec etiam Dei amorem nobis dare potest. Amor enim Dei ab eius cognitione oritur; eius autem cognitio ex communibus notionibus per se certis et notis hauriri debet. — Videmus legem divinam naturalem non exigere ceremonias, hoc est actiones, quae in se indifferentes sunt et solo instituto bonae vocantur. — Quae ex solo mandato et instituto bona sunt vel ex eo quod alicuius boni sint repraesentamina, ea nostrum intellectum perficere nequeunt, nec aliud nisi merae umbrae sunt nec inter actiones, quae quasi proles aut fructus intellectus et sanae mentis sunt, numerari possunt (IV, 18 ff). Es ist allerdings richtig, historische Thatsachen und Ceremonien haben an sich keine Bedeutung, aber sie können zu Gefäfsen des höchsten Gehaltes gemacht werden. Die Erscheinung eines oder dreier Boten wie bei Abraham, einer Flamme, einer Rauchsäule, einer Krankenheilung, die Stillung eines Meersturmes etc. hat an sich keine Bedeutung, einen höhern Sinn gewinnen diese Thatsachen nur, wenn Anzeichen, Worte und Nebenumstände damit verknüpft sind, welche einen Zusammenhang mit dem Höchsten, mit der Idee Gottes, wie sie im Herzen wohnt, erschliefsen lassen. Ceremonien müssen durch das begleitende Wort oder ihre Form, die auf göttliche Einsetzung zurückreicht, Gott und das Göttliche andeuten oder ihre hohe Herkunft bewähren. Die Hauptsache ist immer der tiefere Sinn, und alles Gewicht liegt auf dem Geiste, zu dem sich dies Äufsere, Endliche und Vergängliche nur wie eine Hülle verhält, und es scheint auch ohne Zeichen und Formen das Höchste und Gröfste erfafst werden zu können.

Nichtsdestoweniger ist auch, abgesehen von der menschlichen Beschränktheit, welche nur am Sinnlichen und Endlichen sich das Unsinnliche und Unendliche zu vergegenwärtigen und zu erfassen vermag, eine endliche Form mindestens fähig, das Ewige und Übernatürliche ideell und sogar reell zu vergegenwärtigen. Das alles wird freilich unmöglich, sobald man mit Spinoza annimmt, dafs sich Gottes Wesen in der Schöpfung erschöpft, dafs er nur natura naturans ist und nicht frei darüber hinausragt. Nur von diesem Standpunkt aus gewinnen seine Einwendungen hauptsächlich gegen das Wunder ihre scheinbare Stringenz.

Ein Wunder als eine Verletzung der Naturordnung müsse, meint Sp., eher zum Zweifel als zum Glauben an Gott beitragen. Gottes Dasein gründe sich für uns auf feste, unerschütterliche Gründe über einen ebenso festen und sichern Bestand und Ordnung der Natur, auf die ewig gültigen Gesetze der Natur. Ein Wunder bringe nur Verwirrung in die Ordnung der Dinge und Gedanken. Was daher die heilige Schrift an Wundern berichte, müsse entweder dem eigentlichen Sinn nach als natürliches Geschehnis oder schon ursprünglich als eine falsche Auffassung des Berichterstatters angesehen werden, umsomehr als uns keine eigentliche Zeugen der betreffenden Thatsachen selbst entgegen treten und keine ursprünglichen Zeugnisse mehr vorliegen. Abgesehen davon nämlich, dafs der wahre Text der heil. Schrift vielfach verloren und entstellt sei, stammen die geschichtlichen Berichte alle aus späterer Zeit und sind den Ereignissen nicht gleichzeitig. Weder Moses noch Josua sind Verfasser der nach ihnen benannten Schriften. Die Apostel des neuen Bundes geben sich nicht, wie die Propheten, als gottbegeistert aus und wollen keine unmittelbaren Offenbarungen Gottes mitteilen, sondern treten nur als Lehrer auf. Heilig und göttlich heifst die Schrift nur ihres Zweckes, nicht ihres Ursprunges wegen: sacrum et divinum vocatur, quod pietati et religioni exercendae destinatum est.

Das Kriterium heiliger Schriften und ihr wahrer Gehalt sei das göttliche Gesetz und alles übrige,

Zeichen, Ceremonien und Mysterien, haben nur einen Nebenwert als Mittel des Gehorsams.

Spinoza versucht es allen Ernstes, seine These aus der heil. Schrift selbst zu beweisen, obwohl er sich selbst aufs schärfste gegen die gewaltsamen und gezwungenen Deutungen der heil. Schrift ausspricht und sagt: theologos sollicitos plerumque fuisse, quomodo sua figmenta et placita ex sacris literis extorquere possent et divina auctoritate munire. Schon vom philosophischen Standpunkte aus hätte er sich sagen müssen, dafs ein Gesetz, also auch das Natur- und Sittengesetz, um eines Zweckes willen da sei. Er leugnet zwar die Herrschaft des Zweckes in der Natur, setzt aber selbst seiner Philosophie in der Erkenntnis und Liebe Gottes einen letzten Zweck. Das ist eben auch der höchste Zweck der Religion, Erkenntnis und Liebe Gottes, freilich nicht blofs eine intellektuelle Liebe zu einem blofsen Vernunftschema, einer abstrakten Weltformel — mehr ist der Gottesgedanke bei Spinoza nicht — sondern lebendige Liebe und Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Gott, Erhebung, Erleuchtung und Gnade. Der lebendige, persönliche Gott des Christentums, erhaben über die Natur, kann die Kette der Zeit und die Ausdehnung des Raumes durchbrechen und in einem Momente und an einem Punkte die Fülle der Macht hervortreten und dem Menschengeiste offenbaren lassen. In Zeichen und Wundern kann er eine vorübergehende sichtbare Handlung, ein endliches Ding dazu wählen, Anschauung und Kräfte Gottes zu vermitteln. Der persönliche Gott kann die natürliche Wirkung eines Dinges, ohne dafs die Naturgesetze ihre Geltung verlieren, so steigern und erhöhen, dafs z. B. Wasser und Brot quantitativ und qualitativ ganz anders wirken: er kann die Quantität des Brotes vermehren und die Qualität des Wassers in Wein verwandeln. Die Naturgesetze bleiben deshalb doch bestehen; nur wenn sie allerdings Gottes Wesen selbst wären, müfste eine Verletzung derselben eine Verletzung des göttlichen Wesens sein. Der wahre Gott geht nicht auf in der Natur und den Menschen, er ist frei und erhaben über die Welt und vermag sich in einer besonderen übernatürlichen Weise zu offenbaren, sei es, dafs er

unmittelbar mit dem Menschengeiste verkehrt, ihn erleuchtet und kräftigt, sei es, dafs er die Naturerscheinungen und natürliche Kräfte zum Medium wählt. Wenn also die Männer der Offenbarung Gott in der Flamme oder im sanft wehenden Winde (Elias), in der Rauchsäule oder in der Wolke (Schechina), wenn sie ihn als König auf prächtigem Throne (Jesaias) oder in einer feurigen Lufterscheinung erblickten, in der sich verschiedene Gestalten zu einem Bilde verbanden (Ezechiel), so war das nicht die Phantasie der Seher, sondern objektive Wahrheit. Nicht der Mensch, sondern Gott selbst wählte das Symbol, und kein einziges Moment berechtigt dazu, diese Thatsachen mit dem Glauben der Heiden zu vergleichen, welche in besonders lebhaften Naturerscheinungen, wie in der Sonne, dem Gewitter, Gott und bald Götter lokalisiert dachten.

Das Bestechende und scheinbar Zwingende der Spinozistischen Philosophie bestand darin, dafs sie die metaphysischen Bedürfnisse des Menschen nach Einheit, einem absoluten und unendlichen Sein, zu befriedigen versprach, ohne einen Dualismus aufzustellen. Der ontologische Gottesbeweis des Cartesius, der alle anderen Beweise verdrängte, konnte eben so gut als zu gunsten des Theismus auch zu gunsten des Pantheismus verwendet werden. Erst eine nähere Betrachtung der Natur und des Geistes konnte ergeben, dafs sie der Idee des Absoluten, wie sie die Seele erfüllt, nicht genügen können, dafs wir ihre Wirklichkeit jenseits der Natur und des Menschengeistes suchen müssen. Dies erkannte Fenelon. Prinzipiell mit Cartesius übereinstimmend, will er diesen weniger berichtigen, als ergänzen, und die Konsequenzen, die Spinoza aus der Cartesianischen Philosophie zu ziehen versuchte, ablehnen. Daher liegt die Pointe seines ca. 1729 geschriebenen Werkes de l'existence et des attributs de dieu in einer allerdings nur unvollständigen Widerlegung Spinozas. Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Der eine mehr induktive Teil sucht Gott aus der Ordnung der Natur und der Natur des menschlichen Geistes zu erweisen. Der zweite mehr deduktive Teil bewegt sich im Anschlufs an Cartesius in ontologischen Untersuchungen. Das Universum, eine sichtbare

Darstellung Gottes — bildet die erste These des Buches, die mehr durch lebendige Schilderung und Beschreibung, als durch philosophisches Raisonnement bewiesen wird. Die Hauptbeweise aber fliefsen aus der psychologischen Betrachtung. Die menschliche Vernunft weist in ihren Vermögen und in dem Besitze aus der Erfahrung unableitbarer Ideen auf einen höhern Ursprung und das Dasein eines höhern Wesens hin. Die Ideen der Einheit und des Unendlichen, durch keine Beobachtung erzeugbar, gehen der Erkenntnis des Endlichen und Vielfachen voraus. Eine Reihe anderer Ideen, allgemein ewig und unveränderlich, leitet das Denken; es ist eine Regel in uns, die uns nie irren liefse, wenn wir nicht ungelehrig und voreilig wären. Über den Irrgängen und dem Dunkel subjektiver Meinungen leuchtet die allgemeine Vernunft wie eine Geistersonne und läfst den Chinesen und Peruaner, den alten Griechen und den modernen Franzosen Gleiches denken; sie verbindet die Menschen über die Spanne der Zeiten und des Raumes. Wie im Erkennen offenbart sich im Wollen eine höhere Wirklichkeit. Der Mensch ist als frei ein Abbild Gottes und vermag das Höchste, was es auf Erden gibt, die Tugend, das Gute, nur durch Gott zu erreichen.

Der zweite Teil beginnt in den Geleisen des Cartesius mit dem Zweifel an aller Realität und Wahrheit. Unbezweifelbar bleibt nur die Thatsache, dafs ich ein denkendes Wesen bin, welches nach Wahrheit strebt. Die Wahrheit ist Ziel und Inhalt meines Erkennens. Nun ist aber Sein und Wahrheit dasselbe. Gibt es also kein wahres Sein, keine Wahrheit, wie der Zweifel meint, dann ist mein Erkennen leer und der erkennende Geist selbst ist nichts. Das denkende Nichts mufs aber doch irgendwo herstammen, und so leitet der damals noch nicht angegriffene Kausalitätsgedanke aus dem Zweifel heraus. — Ich finde in mir die Ideen des Seins, das durch sich selbst ist, die Ideen des unendlichen und notwendigen Seins, eines Seins, das niemals abhängig potenziell, sondern aktuell und vollendet ist. Diese Ideen hat sich der Mensch weder selbst gebildet noch ist er das, was sie ausdrücken. Vielleicht ist es die Summe der Einzeldinge, das Universum, wie Spinoza will. Dann ist aber

das Unendliche bewegt, wechselnd beschränkt und mangelhaft. Mit Aristoteles hält F. den Begriff der Bewegung als eines Überganges von der Potenz zum Actus von Gott, dem reinen Actus, fern. Noch viel weniger als das Universum könnte das Einzelding, das Atom unendlich, oder die Welt eine unendliche Sammlung von Unendlichkeiten sein. Der Idee des Unendlichen kann nur ein einfaches und unteilbares, unbewegliches und unveränderliches Unendliches, ein Sein, das immer ein und dasselbe ist, entsprechen. In der Idee und in den Ideen ist Gott uns selbst gegenwärtig oder „die Ideen sind Gott selbst“. — Die Ideen müssen eine Realität haben. Wenn vergängliche Dinge wirklich sind, wie viel mehr ein unveränderliches Wesen, wovon ich zunächst wie von Sinnendingen allerdings nur eine Idee besitze. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées; quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit superieur, qui soit en moi lors meme que je n'y pense pas, avec qui je croie être seul, comme si je n'étois qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fonds. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu ne peut être que Dieu. Im Unendlichen sehe ich das Endliche, d. h. in Gott die Einzeldinge. Gott ist das „unmittelbare Objekt meiner Erkenntnis“. Die einzelnen Wesen sehe ich als verschiedene Grade der Vollkommenheit in Gott. Wir glauben in den weiteren Ausführungen dieses Gedankens Malebranche zu hören. F. hat sich vollständig seine Ideen angeeignet, ohne dafs ihn Spinozas Konsequenz irre machen würde. So heifst es: Gott bedarf, sich der Seele zu offenbaren, weder der Species, noch der Bilder, noch des Lichtes (der Aufklärung, lumieres). Die höchste Wahrheit ist aufs höchste intelligibel. Das Sein aus sich ist durch sich erkennbar; das unendliche Sein ist in allem gegenwärtig. Das Mittel, durch welches sich Gott der Seele nahebrächte, wäre als erschaffenes Ding nicht aus sich, sondern durch Gott erkennbar, könnte also zur Erkenntnis Gottes nichts beitragen. Eben dieser Ansicht war auch Spinoza und nahm demgemäfs an, dafs die alttestamentlichen Zeichen und Symbole Gottes keine objektiv reale Bedeutung

hätten. Als endliche Naturdinge vermögen sie am göttlichen Wesen nur eine sehr beschränkte Seite zu enthüllen. Nur im Ganzen der Welt offenbart sich Gott, und nach Fenelon ist die Offenbarung Gottes im Geiste viel klarer und ursprünglicher als in der Natur. Erst aus der Gottesidee der Seele gewinnen die Ideen in der Natur die Ordnung und Konstanz ihrer Formen, ihren Sinn und ihre Bedeutung. F. huldigt einem nicht unbedenklichen Spiritualismus, der auf praktischem Gebiet alle sinnlichen Triebfedern der Gottesliebe ausschloſs. Mit den kirchlichen Einrichtungen und Ansichten stimmte eine solche Anschauung nicht ganz überein. Wir wollen nicht davon reden, daſs nach der wahren Philosophie der menschliche Geist von der Betrachtung des Sinnlichen und Sichtbaren zum Unsichtbaren und Unendlichen sich erhebt, daſs er immer der sinnlichen Vorstellungen bedarf, um das Unsinnliche zu denken — denn immerhin muſs eine Ahnung, eine dunkle Idee des Unendlichen in der Seele gegenwärtig sein —; allein noch wichtiger ist, daſs die göttliche Offenbarung und die kirchlichen Einrichtungen, sich der menschlichen Schwäche anpassend, sinnliche Mittel und Zeichen wählt, um das Höchste zu vermitteln. Diese Zeichen sind, wie Pascal bemerkt, für die Starken wie für die Schwachen berechnet und ganz geeignet, den Geistesstolz zu brechen. Keiner Zeichen und keiner sinnlichen Hülfsmittel zu bedürfen, stellt einen hohen Grad des geistlichen Lebens dar. Allein eine solche Erhebung droht leicht in Überhebung umzuschlagen, wie sie uns bei antinomistisch gesinnten Mystikern begegnet. Die aufrichtige Frömmigkeit und die Glaubenstreue Fenelons soll damit natürlich nicht angezweifelt oder verdächtigt werden. Als eines der edelsten, mildesten und freimütigsten Glieder der französischen Kirche in ihrer Blütezeit steht F. über allen Tadel erhaben. Eine echte Johannesnatur, voll Schwung und doch voll Einfalt, voll Liebe und Hingebung bewahrte er die Treue gegen die Kirche auch in einer groſsen Versuchung und unterwarf sein Meinen ihrem Urteile.

Gegen die kritischen Angriffe Spinozas auf die hl. Schrift des A. T. wendet sich der Oratorianer Richard Simon, der

Begründer der Bibelkritik. Er gibt zu, dafs die hl. Schrift im Verlauf der Zeiten mancherlei Zusätze und Veränderungen erhalten habe, allein auch in der veränderten und erweiterten Gestalt habe die hl. Schrift göttliche Auktorität. Die Propheten, zu denen wie Moses auch die Verfasser des Buches der Könige, Paralipomena etc. gerechnet werden, hatten die Vollmacht, Zusätze und Ergänzungen an den heiligen Schriften anzubringen. Aus prophetischem Geiste hervorgegangen, hat demnach die heil. Schrift in ihrem ganzen Bestand gleichmäfsigen Wert für die Religion. Die Religion stützt sich überhaupt nicht blofs auf eine tote Schrift, sondern auch auf die lebendige Tradition, von welcher der Bestand und die Bedeutung der hl. Schrift selbst abhängig ist. In mancher Hinsicht allzu freisinnig, erfuhr Simon Angriffe von Bossuet, der fast zu sehr, wie Werner sagt, am Buchstaben hing.

Pierre Bayle, ein Kopf von wahrhaft erstaunlichem Wissen, machte die Kluft zwischen Glauben und Denken unausfüllbar. Der Zwiespalt der Skepsis, der Zweifel erscheint bei ihm in einer Schärfe, die keine Ruhe mehr möglich macht. Er stellt sich weder entschieden auf Seiten der Vernunft aus Motiven, die aus Heuchelei, konventionellen Rücksichten und Denkgewohnheiten gemischt sind, noch auf Seiten des Glaubens, weil er der Vernunft und Freiheit in seinem Sinne völlig widerspricht und zum rechtschaffenen Leben überflüssig ist. Der schon von heidnischen Philosophen aufgestellten Annahme, die Religion sei ein Produkt der Bildung, ein Werk der Erfindung, eine Mischung von Wahn und Täuschung, ist B. nicht abgeneigt. Herrscher und Priester mögen sie erfunden haben, jene, um das Volk im Zaume zu halten, diese, um es auszunützen. Der Wahn der Menge, ihr Aberglaube that das übrige. Auch das Christentum, die reine, wahre Religion Christi, habe sich im Verlaufe der Zeit mit Aberglauben und Idololatrie gemischt. Dahin zählt B. die abergläubischen Ansichten von den Kometen. Gegenüber der volkstümlichen Deutung eines damals erschienenen Kometen als göttlichem Schreck- und Wunderzeichen zur Bekehrung der Atheisten stellte B. die Behauptung auf, dafs Aberglaube und

Idololatrie noch schlimmer sei, als Atheismus. Es gäbe viele atheistische Völker, die gut seien und denen es wohl ergehe. Dennoch stimmt aber B. nicht jenen bei, die wie Socinus mit Abweisung aller Mysterien nur das Vernunftgemäfse vom Glauben übrig lassen. Er meint, „man wäre ein Schwärmer, wenn man meinte, der Bürger und Bauer, der Krieger und Edelmann würden von einem drückenden Joche befreit, wenn man sie vom Glauben an die Trinität und die hypostatische Union befreien würde. Sie befreunden sich viel besser mit einer geheimnisvollen, unbegreiflichen, unvernünftigen Religion: man bewundert viel mehr das, was man nicht begreift und macht sich davon eine erhabene und tröstlichere Vorstellung.“ „Gott hat sich in seiner unendlichen Güte der Natur des Menschen angepafst, indem er in seiner Offenbarung das Dunkel mit dem Lichte mischte“ (dict. hist. s. c. Socinus). Im Denken und Fühlen Bayles zersetzt sich gegenseitig der Glaube und das Denken. Gegen die Vernunft führt er den Glauben und gegen den Glauben die Vernunft ins Feld. Jedes Dogma, sagt B., müsse bei dem höchsten Parlament der Vernunft einregistriert werden, die Vernunft aber sei eine Penelope, die ihr eigenes Gewebe wieder auftrennt, die Philosophie ein ätzendes Pulver, welches Fleisch und Knochen zerfrifst. Die Dogmen gehen gegen die Vernunft, nicht nur über sie hinaus. Es sei, wie wenn uns ein ferner viereckiger Turm als rund erscheint, so gehe die Wahrheit auch nicht nur über, sondern gegen unser schwaches Gesicht; die Dogmen stimmen wohl vielleicht mit der göttlichen, aber nicht mit der menschlichen Vernunft überein. B. stellt sich auf einen ganz exklusiv-theologischen Standpunkt, um einen klaffenden Widerspruch mit der Weltwirklichkeit zu gewinnen. Gottes Allwirksamkeit und Allwissen steigert er zu einer Höhe an, dafs die sekundären Ursachen und die menschliche Freiheit verschwinden. In seinem düstern, grüblerischen Gemüt erweitert sich die Summe des moralischen und physischen Übels auf Erden zu einer Gröfse und Ausdehnung, dafs, wenn überhaupt eine metaphysische Erklärung gesucht werden soll, diese nur in dem Widergott der Manichäer gefunden werden kann. Die Geschichte ist ihm eine Sammlung von Ver-

brechen und Leiden und die Menschheit ganz mit Elend erfüllt. Mit der strengern Richtung der Theologen nimmt B. an, die meisten Menschen verfallen wegen der Erbsünde, die auf ihnen lastet und sich immerfort neu erzeugt, dem ewigen Verderben. Und doch ist es die Freiheit, ein göttliches Geschenk, dessen Gebrauch und Mifsbrauch die Menschen zu Grunde richtet. Ein solches Geschenk, wie die Freiheit, dessen Gebrauch, wie vorauszusehen war, nur ins Verderben stürzte, kann nur ein böses Wesen geben, welches seine Feinde damit vernichten will. Einem, von dem man weifs, dafs er sich selbst morden will, gibt man keinen Dolch oder seidenen Faden zum Erhängen. Würde ein Vormünder oder Vater oder Freund zulassen, dafs die ihm anvertraute Person einer Versuchung sich aussetzt, in der sie unterliegen mufs, so würde er gerichtlich bestraft werden. Ein Wohlthäter gibt sogleich seine Wohlthaten und quält nicht erst mit Leiden. Ein Herrscher sucht seinen Ruhm darin, unter seinen Unterthanen Ruhe und Frieden aufrecht zu erhalten, er läfst nicht zu, dafs ein Laster oder eine Unordnung sich einschleicht, sondern erstickt sie im Keime. Wenn ein ganzes Volk sich der Rebellion schuldig gemacht hat, verzeiht man nicht dem hundertsten Teil und richtet die anderen hin. Ein Arzt empfiehlt dem Kranken nicht ein Heilmittel, von dem er weifs, dafs er es zurückweist (es ist damit die christliche Gnade gemeint). Mit diesen und ähnlichen Beispielen aus dem menschlichen Leben veranschaulicht B. die Handlungsweise Gottes, ganz charakteristisch für die Zeit, welche den Menschen in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt hatte und bald ihren halb heidnischen halb christlichen Humanitätsbegriff entwickeln wird.

Wenn B. alles in Schatten hüllt und dem Geist der Finsternis Raum gibt, so löst Leibniz alles Dunkle und Trübe in Licht auf. Das Böse in der Welt, das Gott zuläfst, um Gutes daraus zu bereiten, ist der Dissonanz vergleichbar, die der Erhöhung der Harmonie dient, oder den Schatten, welche die hellen Farben verstärken. Es hat also eine untergeordnete Bedeutung als Mittel zum Zweck und bringt uns erst den vollen Genufs des Wohlseins, wie wir auch erst, nachdem wir krank waren, den Wert

der Gesundheit zu schätzen wissen. So haben die jenseitigen Strafen der Ewigkeit ihren Zweck nicht in sich, sondern dienen entweder zur Besserung oder zur Abschreckung der Erd- und Sternbewohner (theodicée 133). Zwar nimmt L. ewige Höllenstrafen an, weil im Sinne seines Systems der Zustand der Sünde in der Ewigkeit fortdauern mufs. Aber immerhin schwächt er den furchtbaren Erweis der göttlichen Gerechtigkeit ab und die Liebe und Milde Gottes verdrängt den Gedanken der Gerechtigkeit. Gott hat die beste Welt erschaffen. Die Welt mufs uns als ein vollgiltiger Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit gelten und nicht als ein zufälliges Spiel seiner Schöpferwillkür. Die Freiheit Gottes ist nicht Willkür und so auch die des Menschen nicht, was er namentlich Bayle gegenüber betont. Es ist eine Freiheit zur Wahl des Bessern und Besten. Das Rätsel freilich, warum die ersten Menschen das Schlechte wählten, kann uns L. nicht lösen und bleibt immer zweifelhaft, ob die Welt ohne Erbsünde nicht dennoch besser gewesen wäre, wenn Augustinus sie auch felix culpa nennt.

Gehen wir kurz auf das System des Leibniz ein. L. lenkt von Cartesius und Spinoza zu der älteren Wahrheit zurück, von der er besonders die Teleologie, die Finalursachen entlehnt. Nicht aus dem Allgemeinen, sondern aus dem Einzelnen erbaut er die Welt. An Stelle des cartesianischen Substanzbegriffes machte er den zuerst von Pythagores, später von den Neuplatonikern und Bruno verwendeten Begriff der Monaden zu seinem Prinzip. Die cartesianische Philosophie verlegte in den universalen Zusammenhang der Ausdehnung und des Denkens, die substanzielle metaphysische Wahrheit, die Einzeldinge sind ihr phänomenal. Leibniz findet zwar auch die Einheit nur in einer metaphysischen Wesenheit, ihm erscheint aber umgekehrt der mechanisch-mathematische Zusammenhang der Dinge als phänomenal, während die Monaden, die metaphysischen, unräumlichen und immateriellen Realitäten sind, deren innere Beziehungen sich uns unter der Form geometrisch-mechanischer Gesetzlichkeit darstellen. An Stelle des cartesianischen Mechanismus setzt L. einen atomistischen Dynamismus. Die Monaden sind Entelechieen, wirksame Kräfte,

die sich zu gröfseren Gebilden zweckvoll vereinen können. Alles entwickelt sich aus sich spontan mit immanenter Gesetzlichkeit: die mit Körpern verbundenen Seelenmonaden erzeugen aus sich alle Vorstellungen und Ideen und ohne direkten Einflufs laufen daneben die entsprechenden sinnlichen Wahrnehmungen und Bewegungen nach ewiger Ordnung her; alles Wachstum ist nur Evolution, im Ursamen sind alle Organismen schon präformiert. Alle Menschen sind schon in limbo Adami enthalten. Gott hat von Anfang an alles zusammengeordnet und seitdem läuft der Weltprozefs mit maschinenartiger Präzision. Ein perpetuus Dei concursus ist diesem System nicht nötig. Die gegenseitige kausale Verkettung der Dinge ist ein Schein, da ein äufserer Einflufs nicht möglich. In dieser Hinsicht widerstreitet die Leibnizsche Philosophie aller Wahrscheinlichkeit, und gleich von Anfang erhob sich Widerspruch.

Die Zentralmonade ist Gott, die primitive Monade, aus der alle übrigen gleichsam durch Ausstrahlung entstanden sind. Der Ausdruck fulguration klingt pantheistisch; auch lassen sich im Sinne eines monistischen Pantheismus seine Monaden deuten, die bis zur untersten seelisch belebt sind. Doch wollte L. mit redlicher Absicht den Theismus aufrecht erhalten. Die christliche Religion ist ihm die wahre natürliche Religion, welcher Christus eine gesetzliche und dogmatisch autoritative Bedeutung gab (Jésus-Christ acheva de faire passer la Religion naturelle en loi et de lui donner l'autorité d'un dogme public). In ihr wurde die Religion der Weisen zur Religion des Volkes. Die Frömmigkeit und der religiöse Eifer entbehrt aber oft des Lichtes. So geschah es, dafs der wahre Geist des Christentums mit Ceremonien und dogmatischen Formen erdrückt wurde: la dévotion a été ramenée aux cérémonies, et la Doctrine a été chargée de formules. Der Frömmigkeit fehlte die wahre Nächsten- und Gottesliebe: man glaubte den Nächsten lieben zu können, ohne ihm zu dienen, und Gott, ohne ihn zu kennen. Lange hat der Wahn gedauert und noch nicht ist das Reich der Finsternis ganz verschwunden. — Dafs indessen die jüdisch-christliche Religion der Forschung und Wissenschaft zugängliche Dogmen hat, bildet

ihren Vorzug gegenüber den heidnischen Religionen, die fast ganz in rituellen Übungen aufgehen. Die Offenbarungsreligion ist mehr, als die Vernunftreligion. Der Glaube geht über die Vernunft hinaus. „Der Glaube ist mehr als blofse Meinung und hängt nicht ab von den Anlässen und Motiven, die ihn haben entstehen lassen; er geht hinaus über den Verstand und bemächtigt sich des Willens und Herzens, um uns mit Wärme und Freude das Gesetz Gottes erfüllen zu lassen, ohne noch an die Gründe zu denken" (th. 39). Glaubenswahrheiten gehen nicht gegen die Vernunft, insofern sie notwendige und ewige Wahrheiten enthält, sondern nur gegen den Anschein, gegen Wahrscheinlichkeiten, Vermutungen und Voraussetzungen. Gegen Bayle gewendet, sagt L., es sei keine notwendige Vernunftwahrheit, sondern nur eine Präsumption, wenn ein Vormünder vom Gerichte als mitschuldig betrachtet wird, der seinen Mündel an einem Verbrechen nicht gehindert hat, obgleich er von der Gefahr wufste und sie verhindern konnte. Allein metaphysisch notwendig sei auch hier die Mitschuld nicht. Es läfst sich denken und L. führt Fälle an, wo die Wahrheit allem Anschein entgegensteht. Dafs Gott gut sei, und dafs es nicht zwei Götter, einen guten und einen bösen gebe, steht für L. apriorisch fest, weil es aus dem Begriffe Gottes folgt. Wenn uns nun aber die Erfahrung diesem Begriffe widersprechende Thatsachen liefert, so ist das blofser Schein und mufs nach dem absolut Wahren erklärt werden. — L. stellte sich, so gut es seine philosophischen Voraussetzungen gestatteten, auf den christkatholischen Standpunkt; suchte er ja selbst im Sinne der katholischen Wahrheit eine Vereinigung der getrennten Konfessionen zu bewerkstelligen. Die Kirche dachte er sich als ein Geisterreich, die Krönung seines Monadenreiches, ein Reich Gottes, in welchem sich die Ordnung und Harmonie des menschlichen Lebens am schönsten vollzieht (Erdmann, op. ph. I, 32). Freilich sichtbar braucht dieses Reich nicht zu sein und deshalb fällt es nicht notwendig mit der katholisch-hierarchischen Kirche zusammen. Auch aufserhalb dieses kirchlichen Verbandes hielt sich L. für ein Glied der allgemeinen christlichen Kirche. Sein

Vorurteil gegen das äufsere Kirchentum war daher unüberwindlich und die Unionsversuche blieben erfolglos.

In dem aus diesem Anlafs mit Bossuet geführten Briefwechsel sträubt sich Leibniz gegen die Anerkennung des Trienter Concils und der deutero-canonischen Schriften. Bossuet war der scharfsinnigste und erfolgreichste Apologet der katholischen Wahrheit gegen die Häresie. In seiner ebenso einfachen und klaren, als eindringlichen exposition de la doctrine de l'église catholique stellt B. alle jene Punkte der Lehre und des Kultus, welche als schriftwidrig verworfen wurden, z. B. Heiligen- und Reliquienverehrung, Bufs- und Genugthuungswerke, die heil. Messe, als Konsequenzen der wahren Auffassung Gottes und des Gotteswerkes der Erlösung dar. Weit entfernt, die wahre Gottesverehrung und den Glauben an Jesu Opfer und Genugthuung zu schwächen, dienen die Heiligenverehrung, die Werke und die hl. Messe nur der Vergegenwärtigung und Zueignung der göttlichen Gnade. In der histoire des variations des églises protestantes weist B. gegenüber der Einheit, Gleichheit und Unveränderlichkeit (semper et ubique) des katholischen Bekenntnisses die Wandelbarkeit und Verschiedenheit der protestantischen Konfessionen, namentlich in der Abendmahlslehre, nach. Die Gestaltung der Lehre hing hier oft nicht von sachlichen, sondern zeitlichen und persönlichen, rein politischen und subjektiven Gründen ab. An Stelle einer objektiven Auktorität treten Männer, denen zwar grofse Geistesgaben eine geistige Herrschaft sichern, die aber nur der Stolz verleiten konnte, sich als religiöse Auktoritäten zu gebärden.

Seine Sicherheit, Klarheit und energische Schärfe verdankt Bossuet vorzüglich dem positiven und historischen Standpunkt, den er einnimmt. Viel weniger von abstrakten Ideen, wie Fenelon, als von historischen Thatsachen ausgehend, gewinnt B. eine Universalität der Auffassung, die alles ins richtige Licht stellt, nichts überschätzt und nichts vernachlässigt, was wesentlich ist.

Zum erstenmal wieder nach Augustinus versucht es Bossuet, vom universalhistorischen Gesichtspunkt der heiligen Schrift die

Bewegung der Völker zu überschauen (discours sur l'histoire universelle). Allen Wechsel und allen Wandel hält B. für wertlos gegenüber dem Ewigen und Gleichen, um das sich alles Veränderliche dreht. Einen Fortschritt und eine Entwicklung gibt es für ihn nicht. Überall entdeckt er die gleiche Wahrheit, denselben Glauben und dasselbe Walten Gottes. Wohl gibt es Verschiedenheiten in den religiösen Auffassungen und verschiedene historische Geschicke, aber diese Verschiedenheiten lassen sich aus einem folgerechten Plane nicht erklären. Es sind immer partikuläre Gründe, welche hier so und dort anders das geistige, religiöse und das politische Leben gestalten.

Das Wesen des Glaubens, die wahre Religion, besafs schon das Judentum. Der Glaube an die Erlösung war dem Keime nach schon in den typisch-prophetischen Messiasideen vorhanden, der B. die eingehendste Untersuchung widmet. Den Höhepunkt erreicht sein Buch in der Darstellung der Person, des Lebens und der Lehre Jesu. In seiner menschlich-geschichtlichen Gestalt erscheint Jesus als das mild- und hilfreichste Wesen, heilend, erleuchtend, tröstend. Er anerkennt die bestehenden religiösen Einrichtungen und fügt sich der jüdischen Rechts- und Religionsordnung. Aber ihr Recht erlischt mit der Verurteilung und dem Tode Jesu. „Alles ist vollbracht." „Mit diesem Wort ändert sich alles in der Welt: das Gesetz hört auf, seine Bilder vergehen und seine Opfer werden durch ein vollkommeneres Opfer ersetzt." Nun wird alles neu und das Alte enthüllt sich. Was Schatten war, wird Wahrheit, zur Blüte entwickelt sich die Knospe und zur Frucht die Blüte. „Nun sind uns die unbegreiflichen Geheimnisse des göttlichen Wesens gegeben, die unsagbare Gröfse seiner Einheit und der unerschöpfliche Reichtum dieser Natur, die, im Innern noch fruchtbarer als nach aufsen, sich ohne Teilung drei Personen gleichmäfsig mitzuteilen vermag." Là donc nous sont proposées les profondeurs incompréhensibles de l'Etre divin, la grandeur ineffable de son unité, et les richesses infinies de cette nature plus féconde encore au dedans qu'au dehors, capable de se communiquer sans division à trois personnes égales.

Das trinitarische Leben Gottes wird uns geoffenbart. Das Wort Gottes, sein Gedanke, seine Weisheit hat sich mit der menschlichen Natur geeint, nicht wie die Seele sich mit dem Leibe verbindet. Denn die Seele wird vom Leibe beeinflufst, verwirrt, geschwächt und beunruhigt. Aber bei Christus beherrscht alles das Wort und bestimmt es in seinem Sinne: immuable et inaltérable, il domine en tout et partout la nature qui lui est unie. Alles, was Christus denkt, will und spricht, ist vom Worte belebt und geleitet, ist der Weisheit würdig und wert. „Deshalb ist alles Licht in ihm; sein Benehmen ist eine Regel, seine Wunder sind Lehren, seine Werke sind Geist und Leben" (c'est pourquoi tout est lumière en Jésus-Christ; sa conduite est une règle, ses miracles sont des instructions; ses paroles sont esprit et vie).

Wir vermögen freilich das Geheimnis nicht zu fassen und in uns selbst das Bild der göttlichen Geheimnisse zu entdecken. Die Sinne beherrschen uns. „Aber sowenig wir in dieses Geheimnis einzudringen und in uns das Bild der beiden Geheimnisse zu entdecken wissen, die das Fundament unseres Glaubens bilden, so genügt das doch, uns über alles zu erheben und nichts Menschliches vermag uns mehr zu rühren." So klar und bestimmt, so sicher und fest ward uns zuvor das Wesen und die Bestimmung, der Wert und der Zweck der Seele nicht enthüllt. Der Glaube an die Fortdauer der Seele ward bei den Heiden Anlafs der Idololatrie, Nekromantik und der Menschenopfer, bei den Juden aber finden sich nur Spuren dieses Glaubens. Christus sagte uns nicht nur, dafs, sondern auch was ein ewiges Leben ist. Der hohen Bestimmung der Seele mufs aber auch der Tugendwert, die Vollkommenheit entsprechen, die sie sich erringt. „Die Seele aller Tugend und der Inbegriff des Gesetzes ist die Liebe." „Mit der Liebe Gottes uns zu begnügen lehrte uns Christus." Die Nächstenliebe und Selbstüberwindung entwickelt er als Folge der Gottesliebe. „Il nous propose l'amour du prochain jusqu' à étendre sur tous les hommes cette inclination bienfaisante, sans en excepter nos persécuteurs; il nous propose la modération des désirs sensuels, jusqu'à retrancher tout à fait

nos propres membres, c'est a dire ce qui tient le plus vivement et le plus intimement à notre coeur; il nous propose la soummission aux ordres de Dieu jusqu'à nous réjouir des souffrances qu'il nous envoie; il nous propose l'humilité, jusqu'à aimer les opprobres pour la gloire de Dieu. Auf dieser Grundlage vervollkommnet er alle Stände des menschlichen Lebens. Die Ehe und Ehelosigkeit erhält eine höhere Weihe. Die höheren Lebensstellungen sollen dem Dienste der niederen Stände gewidmet sein, und die Untergebenen sollen Gottes Ordnung in der Auktorität erblicken.

Die höchste Idee ist die des Kreuzes. „Das Kreuz ist der Beweis des Glaubens, die Grundlage der Hoffnung, die vollendete Reinigung der Liebe.“ Jesus ist das Bild der vollendeten Tugend, die nichts von der Welt erwartet und trotz aller Verfolgungen nicht aufhört, Gutes zu thun. Seine Wohlthaten selbst ziehen ihm seine Leiden zu. Auch seine Freunde verlassen ihn: er stirbt, von Gott und den Menschen verlassen. Christus hat die Idee der Tugend, des verkannten und leidenden Gerechten verwirklicht, wie sie der weiseste der heidnischen Philosophen geschaut und erkannt hatte. Was hätte auch ein menschgewordener Gott Gröfseres thun können, als die Tugend lebendig darzustellen? Das höchste Geheimnis des Kreuzes aber liegt darin, dafs in ihm sich Himmel und Erde versöhnte. Mit Gott wesenhaft geeint umfafst Christus mit Liebe die ganze Menschheit und taucht unter in die Sündflut von Blut, in der er sich mit den Seinen taufen sollte und läfst aus seinem Munde das Feuer ausgehen, das alle Welt entzünden sollte (Luk. 12, 49 f.). Fassen wir zusammen: Christus hat nach Bossuet die Welt theoretisch über das Wesen Gottes und der Seele aufgeklärt, praktisch ihr eine Richtung auf das Höchste gegeben und durch das Kreuz und Leiden erhoben.

In der Kirche hinterliefs Christus eine Anstalt, in der sein Werk fortgesetzt wird. Ihre göttliche Kraft bewährte die Kirche in der Überwindung der gröfsten Schwierigkeiten und Hindernisse und der Angriffe von innen und aufsen, der Häresieen und Verfolgungen, und ihren göttlichen Ursprung in ihrer Einheit

und ununterbrochenen Dauer. Auch andere Sekten und Religionen wollen von Gott herstammen, aber keine kann ihren Stammbaum bis auf Christus, Moses und die Erschaffung der Menschen zurück verfolgen, wie die katholische Kirche. „Wenn Gott das Menschengeschlecht schuf, wenn er dasselbe, das nach seinem Bilde geschaffen war, niemals über die Mittel zu belehren verschmähte, wie man ihm dienen und gefallen könnte, so ist jede Religionspartei, die ihren Stamm nicht bis zum Ursprung der Welt zurückführen kann, nicht aus Gott.“ — „In der fortwährenden Dauer seines Volkes erblicken wir einen sichtbaren Erweis der göttlichen Macht. Wir erkennen, dafs die Kirche einen immerwährenden Stamm hat, von dem man sich nicht trennen kann, ohne sich zu verderben.“

Bossuets Genius erreicht seinen Höhepunkt in den weltberühmten Trauerreden. Mit dem Schwung und der Erhabenheit eines Propheten schaut er hier in dem Geschicke, das die ersten Personen des Staates betraf, das Walten Gottes. Der Eitelkeit aller Erdengröfse, dem Nichtigen und Leeren alles irdischen Glanzes und aller Pracht setzt er die einzig wahren Werte, die ewige Schönheit der Tugend und Gnade entgegen. In die Religion, den Dienst Gottes, setzt er die ganze Aufgabe des einzelnen Menschen, stehe er auch auf der höchsten Stufe der Ehre und Macht, und in der Pflege und dem Schutze der Religion erblickt er die Aufgabe und den Zweck der Staaten.

Aber auch der hohe Geist, der gottbegeisterte Mann, der klare Denker, der er war, blieb nicht frei von Irrtum und von menschlichen Schwächen. Man warf ihm in letzter Hinsicht Nepotismus vor. Dafs er Führer und Leiter in der gallikanischen Bewegung war, ist bekannt. Bossuet, die Blüte der französischen Theologie, war auch der Brennpunkt der national-französischen Bestrebungen. Doch mögen wir uns durch den Schatten, den der grofse Mann warf, den Genufs des Lichtes, das von ihm ausstrahlt, nicht verkümmern lassen!



DIE UNABHÄNGIGKEIT DES PAPSTTUMS NACH DEN THOMISTISCHEN PRINZIPIEN.

Von

Dr. C. M. SCHNEIDER.

Fr. V. G. Lombardo dei Predicatori. La Separazione dello Stato dalla chiesa. Acireale, Tipogr. Donzuso. 1888. gr. 8. S. 1—384.

Der berühmte Prediger Lombardo hat sich durch dieses Buch ein wahres Verdienst um das christliche Volk erworben. Nichts verursacht so viel Schaden als Phrasen, die niemand versteht, und die als unerschütterliche Prinzipien zum Beweise für Alles dienen sollen. Gerade solchen Phrasen dankt der moderne Liberalismus seine Ausbreitung; vermittelst ihrer hat er so grofses Verderben unter den Völkern angerichtet.

Eine derartige Phrase prüft hier der P. Lombardo nach ihrem Werte. Es ist die bekannte, welche in den Worten ausgedrückt liegt: Trennung der Kirche vom Staate. Was ist denn „Kirche"? Was ist denn „Staat"? Was soll denn „getrennt" werden? Die Menschen, die dem Staate angehören, von den Menschen, die zur Kirche gehören? Die Angelegenheiten, die der Staat verwaltet, von denen, welche die Kirche verwaltet? Soll die Kirche nichts zu sagen haben in dem, was die staatlichen Versammlungen angeht, und der Staat nichts in dem, was die kirchlichen Versammlungen angeht? Ist denn die Kirche ein Staat oder der Staat eine Kirche? Kann man Staat und Kirche trennen, wie Frankreich von Deutschland getrennt ist, wie diese beiden Staaten nebeneinander bestehen?

Auf alle diese und ähnliche Fragen dürften gerade jene, welche immer von der Trennung der Kirche und des Staates wie von einem Universalheilmittel sprechen, am wenigsten Antwort geben können. P. Lombardo gibt darüber die nötigen

Aufklärungen. Er braucht sich nicht an die gelehrte Klasse zu wenden; diese findet, wenn sie nur will, in eingehenden, streng wissenschaftlichen Werken Belehrung genug. Was notwendig erscheint, das ist die Aufklärung des Volkes über das frevent-liche Spiel, welches ein ganz prinzipienloser Liberalismus mit ihm treibt. Dies ist der Zweck des angezeigten Buches. Selten wird ein solches Buch seinen Zweck so vollkommen erreicht haben wie dieses. Eine klare, präzise, im besten Sinne populäre Sprache und Behandlungsweise paart sich hier mit sicheren, unwiderleglichen Beweisgründen, welche ihr Fundament haben in einem überaus festen Besitze tiefen philosophisch-theologischen Wissens und in einer großen Belesenheit in den modernen zutreffenden Autoren.

Die Einteilung und Methode des Werkes ist eine durchaus zweckentsprechende. Der Verfasser legt die wissenschaftliche, syllogistische Form ab und geht höchst praktisch voran. Er knüpft seine Auseinandersetzungen an 21 Einwürfe an, welche der Liberalismus macht, um die Verbindung des Staates mit der Kirche als unvernünftig nachzuweisen. Solche Einwürfe sind z. B.: „Die Religion hat nichts zu schaffen mit bürgerlichen oder politischen Dingen“; oder: „Man soll die mittelalterlichen Träume lassen“; oder: „Die Staatsgewalt ist von Gott, also niemandem weiter unterworfen“; oder: „Die Freiheit des Gedankens ist die beste von allen menschlichen Freiheiten“. Der Leser sieht bereits aus dieser Fassung der Einwürfe, in welch praktisch belehrender Weise der Autor verfährt. Es ist ja nun ganz klar, daß die Theorie von der Trennung der Kirche und des Staates gewissermaßen besiegelt wird durch die Abhängigkeit des Oberhauptes der Kirche in zeitlicher Beziehung von der staatlichen Obrigkeit; und daß im Gegenteil nichts dieser Theorie so schnurstracks entgegen sein muß, wie daß das Oberhaupt der Kirche zugleich weltlicher Herrscher ist. Deshalb hat der Liberalismus oder vielmehr die staaten- und kirchenfeindliche Revolution von jeher es als einen der ersten leitenden Grundsätze betrachtet, daß der Papst seiner zeitlichen Souveränität beraubt werde, und eben deshalb sind Völker, die noch nicht vom liberalen Geiste förmlich zersetzt waren, zu allen Zeiten, wie instinktmäßig, eingetreten für das Recht des Papstes auf vollste zeitliche, thatsächlich ausgeübte und nicht bloß theoretisch bestehende Souveränität. Die Verbindung der Kirche und des Staates, die so sehr dem Völkerwohle dient, erhält wie ihre Weihe im Papste, der zugleich weltlicher Fürst und Oberhaupt der Kirche ist, so daß die Kirche, welche stets für diese Verbindung zweckentsprechend

eingetreten ist, auch stets trotz aller Gefahren und inmitten aller Stürme ihre Stimme erhoben hat für die volle zeitliche Souveränität ihres Oberhauptes.

Es hat uns ein besonderes Vergnügen gemacht, dafs P. Lombardo diesen Punkt öfter in seiner praktischen Behandlungsweise hervorgehoben; er ist in der That von durchschlagendster Wichtigkeit. Wir wollen darum im Folgenden die tieferen Grundlagen für die volle zeitliche Souveränität des Papstes in der thomistischen Lehre nachweisen und somit unser Scherflein beitragen, damit in dieser Frage nach allen Seiten hin volles Licht walte. Wir werden am Schlusse auf P. Lombardo zurückkommen.

Der hl. Thomas stellt an verschiedenen Stellen die Thatsache als etwas Selbstverständliches und aus der Verfassung der Kirche Folgendes hin, dafs im Oberhaupte der Kirche die höchste zeitliche Gewalt mit der höchsten kirchlichen verbunden sei. Wir heben zwei Stellen heraus: „Mit der geistigen Gewalt ist im Papste die zeitliche verbunden, der nach beiden Seiten hin unabhängig ist, nämlich von jeder kirchlichen und von jeder geistlichen sichtbaren Autorität; denn dies hat jener so gewollt, der da König und Priester in Ewigkeit ist, nach der Ordnung des Melchisedech, Er, der König der Könige und der Herr derer, die herrschen.“ (Potestati spirituali etiam saecularis potestas conjungitur .... in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente, qui est Sacerdos et rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, Rex regum et Dominus dominantium. II Sent. d. 44 qu. 11 ad 4.) Und im regim. princ. c. 14: „Die Leitung dieses Reiches also,“ nämlich der Kirche, „ist, damit die geistigen Dinge unterschieden seien von den weltlichen, den Priestern übergeben worden, und in erster Linie dem höchsten Priester, dem Nachfolger des heil. Petrus, dem Stellvertreter Christi, dem Römischen Papste, dem alle christlichen Völker und Könige unterthan sein müssen wie dem Herrn Jesus Christus selber. Denn so müssen ja auch demjenigen, welchem die Sorge für den letzten Zweck obliegt, unterthan sein jene, denen die untergeordneten, dem letzten Zwecke vorhergehenden Zweckrichtungen anvertraut sind, und sie müssen diesem folgen.“ (Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum: et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges, et populi christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo. Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi

debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et ejus regimini dirigi).

Man möge nicht sagen, Thomas spricht so, beeinflufst durch seine Zeit. Thomas ist gewohnt, die nüchterne Vernunft zu hören und nach den Prinzipien zu urteilen gemäfs einer Anwendung, die von keiner Voreingenommenheit geleitet ist. Will er in einem Punkte, den er behandelt, den Thatsachen allein Rechnung tragen, so fügt er dies ausdrücklich zu seinen Sätzen hinzu. Er hat hier, bei der Erwähnung der zeitlichen Vollgewalt des Papstes, keine weitere spekulative Begründung aus der Verfassung der Kirche herausgegeben, weil es nicht notwendig war. Diese Folgerung ward nirgends bezweifelt. Es ist nicht schwer, dieselbe thatsächlich aus den Prinzipien des heiligen Thomas sowie aus der Einrichtung der Kirche, wie Thomas sie andeutet, zu ziehen.

Wir behandeln zuerst die Berechtigung des Papstes auf volle zeitliche Souveränität, und dann die thatsächliche Genügeleistung.

I.

a) Die Berechtigung des Papstes auf volle zeitliche Souveränität folgt in durchaus zwingender Weise aus dem Grundsatze des heil. Thomas, der seine ganze Moralwissenschaft beherrscht. Derselbe ist I q. 83 art. ad 1 folgendermafsen formuliert: „Naturgemäfs strebt der Mensch nach seinem letzten Zwecke, der da ist die Seligkeit. Dieses Streben ist ein von der Natur kommendes und unterliegt nicht dem freien Willen" (naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem; qui quidem appetitus naturalis est et non subjacet libero arbitrio).

Wird also nachgewiesen, dafs die Kirche sich mit dem letzten Endzwecke beschäftigt, den der Mensch hat, mit der Seligkeit nämlich, so ist damit zu gleicher Zeit nachgewiesen, dafs die Gewalt der Kirche ebenso gut aller zeitlichen Gewalt vorangeht, wie die Natur des Menschen die Voraussetzung ist für die Thätigkeit aller der verschiedenen Vermögen und Kräfte im Menschen. Oder wem müssen die Ernährungs-, Erhaltungs- und Fortpflanzungsvermögen in der Pflanze folgen? Der Natur der Pflanze. Wodurch ist die Einrichtung des Auges in allen ihren verschiedenen Häutchen und Flüssigkeiten geleitet? Durch den Zweck, den die Natur des Auges hat. Wonach richtet sich der ganze wundervolle Aufbau des menschlichen Körpers und seiner Organe und Glieder? Nach dem Zwecke, den die Natur des Körpers hat, dem vernünftigen Verstehen im Menschen zu

dienen. Die Natur eines Dinges ist die leitende Richtschnur für alles Einzelne in dieser Natur; und für die Natur selber des Dinges ist wieder die mafsgebende Regel der Zweck, den sie vor sich hat. Der Zweck der sinnlichen Natur im Menschen ist, den Gegenstand des vernünftigen Erkennens für den Menschen herzustellen, denn der Mensch soll das allgemeine Wesen erkennen unter der Hülle des Sichtbaren; — also ist die Thätigkeit der Augen, der Ohren, des Gefühls, des Geschmacks, die Einrichtung der Einbildungskraft, des Gedächtnisses, der an ein sinnliches Organ gebundenen niederen Verstandeskraft etc. gerade so, dafs sie dieser Natur genügen kann; und wieder diese sinnliche Natur soll dem Zwecke, den sie hat, nämlich dem vernünftigen Erkennen, genügen. Die Zweckvollendung, für die etwas hergestellt ist, leitet die Herstellung des betreffenden Dinges selber; anders wird ein Rasiermesser hergestellt und anders ein Fleischermesser. Sie geht, diese Zweckvollendung, dem betreffenden Dinge vorher, und von ihr ganz und gar abhängig ist die ganze Einrichtung der Teile desselben.

Nun fragen wir: Hat irgend ein Staat jemals auch nur beansprucht, die letzte Zweckvollendung dem Menschengeschlechte zu geben? In keiner Weise. Auch nicht dem gewaltigsten Eroberer ist die Idee gekommen, sein Wirken sei das die Menschen in letzter Linie bestimmende und durchaus vollendende. Der gute Monarch setzt seinen Ehrgeiz darein, dafs seine Unterthanen ruhig und zufrieden zusammenleben, und dafs dann kraft dieses ruhigen und zufriedenen Zusammenlebens jeder seinem besonderen einzelnen Zwecke ungestört nachgehen kann: der eine dem Handel, der andere der Wissenschaft und Kunst, der dritte der Erforschung fremder Länder; und jeder dieser besonderen Zwecke dient wieder seinerseits weiteren Zwecken. Der schlechte Monarch bezweckt durch sein Wirken seine eigene Macht, und diese soll wieder dem weiteren Zwecke des Ruhmes dienen, dieser der eigenen Genugthuung, die dann von neuem anstachelt zur Erweiterung der Macht. Kein Staat hat jemals es als seine Aufgabe hingestellt, den letzten Endzweck, die ewige Seligkeit, dem Menschengeschlechte zu bringen; einfach aus dem Grunde, weil kein Staat Gewalt hat über die Natur des Menschen, weil keiner das ganze Menschengeschlecht umfassen will, weil jeder vielmehr von der menschlichen Natur getragen wird und selbst der Eroberer nicht auf das Beste des ganzen Menschengeschlechtes sein Streben richtet, sondern auf die Unterwerfung anderer Völker seinem Volke oder seiner Person, auf das Beste also seines besonderen Volkes oder seiner Person.

Auf der anderen Seite fragen wir: Hat jemals einer die Kirche anders aufgefafst als dahin, dafs sie den letzten Endzweck, die ewige Seligkeit des Menschen, also jenen Zweck, der mit der Natur selber gegeben ist, ohne den niemand glücklich sein kann, als einen zu erreichenden den Menschen vorstellt und die Mittel zu dessen Erreichung an die Hand giebt? Die ganze Berechtigung zur Existenz schwindet für die Kirche, wenn sie nicht jenen Zweck, als den sie in allem leitenden, vor sich hat, welchen die menschliche Natur selber vorzeichnet; wenn sie also nicht ihre Leitung dem ganzen Menschengeschlechte widmet, da ja alle Menschen in der menschlichen Natur übereinkommen. Selbst jene Kirchen, die sich Kirchen nennen und es nicht sind, müssen nach aufsen hin einen entsprechenden Schein erwecken; denn jeder eben verbindet mit der Kirche den Begriff der Vermittlung für den Besitz des letzten Endzwecks, der auf nichts Weiteres mehr bezogen werden kann, sondern von dem vielmehr Alles abhängig ist, mag dieser Endzweck sich in was immer für einem einzelnen Gute finden: in der Erkenntnis der Wahrheit oder in Ehre oder sonstwo.

Wir denken, der Schlufs sei gar nicht anfechtbar. Hängt nach allen vom letzten Endzwecke oder von der abschliefsenden Vollendung einer Natur alles Vermögen und alles Thätigsein in dieser ab, treibt ja doch jede Natur zu ihrer Vollendung; — bekennt (wieder nach allen) die Kirche, sie wolle die Menschen zur Vollendung ihrer menschlichen Natur und sonach, sie wolle das Menschengeschlecht zur Schlufsvollendung führen, die keinem weiteren Zwecke mehr dient; — ist zudem die menschliche Natur eine sichtbare, mit Naturnotwendigkeit in ihren Kräften an den Körper gewiesene; — — so folgt, dafs die Kirche in ihrer obersten leitenden Gewalt ganz und gar unabhängig, dafs vielmehr alles Andere von ihr abhängig sein mufs in der letzten Zweckbeziehung aller Thätigkeiten; und es folgt weiter, dafs diese Unabhängigkeit keine rein geistige, keine eingebildete, sondern eine sichtbare, in zeitlicher Weise bestehende sein mufs. Dies wird noch eindringlicher, wenn wir die Kraft ansehen, welche von der Kirche als die zur Schlufsvollendung führende vorgelegt wird.

b) Besitzt die Kirche die zum Herbeiführen der Schlufsvollendung des Menschen seiner Natur nach, und somit des Menschengeschlechts als eines Ganzen, notwendige Kraft? Eben deshalb, weil die Kirche sie besitzt, kann nur sie darüber urteilen. Denn führt diese Kraft thatsächlich zur Seligkeit des ganzen Menschen, so ist sie über alle natürlichen Kräfte, da sie ja eben

die Natur selber vollenden soll; und somit kann keine natürliche Kraft über diese, die höhere, ein Urteil fällen. Es kann Anzeichen für ihr Wirken geben, welche dem natürlichen Blicke zugänglich sind; aber nimmer kann sie beurteilt und gerichtet oder angewandt werden von einer natürlichen Kraft. Die Kirche nun allein ist es, die da ihre Kraft immer betont hat, das Sichtbare und Unsichtbare, geeint und als ein Ganzes betrachtet, endgültig zu vollenden. Sie ist jenes „Jerusalem", von dem Paulus (Gal. 4) spricht, „welches frei ist . . . durch die Freiheit, mit der Christus sie befreit hat." Keine andere Gesellschaft hat ja das Bewufstsein des Besitzes solcher Kraft, vermöge deren sie „nicht mehr dient", d. h. einen Zweck hat, der keinem weiteren mehr dienstbar ist, so lebendig gezeigt und ihre volle Unabhängigkeit in der Führung der Menschen nach oben so thatkräftig dargethan wie eben die Kirche; — denn sie ist im Besitze der wirksamen Gnadenkraft.

Es gibt Meinungen, welche sich auf dem einsamen Studierzimmer recht gut ausnehmen. Zieht man aber aus ihnen die nötigen Folgerungen mit Rücksicht auf das praktische Leben, so erweist sich ihre volle Nutzlosigkeit für das Höhere und zugleich ihre Fruchtbarkeit für das Niedrigere, Verderbliche. Der heil. Thomas hält fest als die in der Kirche waltende, ganz und gar unabhängige Kraft, wie dies sich für die Anstalt, welche der Menschheit die Schlufsvollendung bringen soll, geziemt, die aus sich heraus wirksame Gnade, die nämlich nicht ihre Anwendung und weitere Bestimmung erwartet von dem natürlichen Willensvermögen, sondern vielmehr rein vollendet, rein bestimmt und somit rein und voll frei macht, weil eben Freiheit nichts anderes ist, als Freisein von weiterer Bestimmbarkeit, also vom Dienen einem weiteren Zwecke gegenüber, somit von natürlicher Unselbständigkeit. Und diese Gnadenkraft kann rein vollenden, rein bestimmen, rein frei machen, weil sie nichts anderes ist wie die unvermittelte Kraft jenes Wesens, welches seinem ganzen Sein nach reinste Thatsächlichkeit, notwendig Vollendung, letzter Zweck für alles Sein ist.

Thomas kennt in praktischer Weise die menschliche Natur und weifs, dafs die Kirche nur dann eine Seinsberechtigung hat, wenn sie der Menschheit, d. h. der menschlichen Natur, in welcher alle Menschen übereinkommen, die letztgiltige, alle Menschen ohne Unterschied umfassende Vollendung bringt. Da nun in der That kraft der Einsetzung Christi die Kirche seinsberechtigt ist, so stellt es sich nicht als schwer heraus, die Beschaffenheit jener Kraft zu bestimmen, welche der Kirche von seiten Christi zur

Verfügung gestellt worden ist; denn natürlich kann der Herr nicht der Kirche eine Aufgabe zuweisen und ihr dazu die Mittel versagen. Thomas also, der gewohnt ist, vernünftig streng seine Schlufsfolgerungen zu ziehen, setzt diese Kraft als eine rein bestimmende und nie an und für sich bestimmbare, als eine durch sich selbst der natürlichen Thätigkeit zuvorkommende und diese dadurch frei machende hin; — erhält ja auch der Baumeister, der mittelst des Planes die Ausführung des Bauwerkes leitet, nicht die Richtschnur für die einzelnen Arbeiten bis ans Ende hin vom Arbeiter, sondern er gibt sie vielmehr demselben und macht diesen eben dadurch zu einem am Bauwerke nun thatsächlich thätigen, während er früher nur dem Vermögen nach thätig war, nur thätig sein konnte. Mit einer solchen Kraft, welche aus sich heraus wirksam ist im Vollenden und Bestimmen, kann die Kirche ihrer Aufgabe gerecht werden; sie kann damit frei und unabhängig dastehen von der Natur, die durch sie vollendet werden soll. Sie kann dies aber nicht, wenn sie erst ihre weitere Bestimmung und Anwendung erhält von der Natur aus, wenn sie sonach gegenüber der Natur bestimmbar ist.

Es gibt sonderbare Gelehrte inmitten der Kirche, die durchaus nicht der Kirche die Ehre gönnen, eine Kraft zur Verfügung zu haben von seiten Gottes, auf Grund deren sie frei und unabhängig, an erster Stelle in ihrem Oberhaupte, die Menschheit und in der Menschheit das All bestimmen kann zu seiner Vollendung hin. Da soll die wirksame Gnade wie der Wind sein, der in das Segel bläst, und die Natur sitzt am Steuerruder, und was noch für solche Vergleiche es gibt, die auf der nämlichen Höhe stehen. Nie hat man in der Kirche Gottes unglückseliger gesprochen. Nie haben Ansichten innerhalb der Kirche unglückseligere Frucht gezeitigt. Also die Kirche mit ihrer Kraft bläst in das Segel des Staatsschiffes und Crispi sitzt am Steuerruder. Das ist ja mehr, wie je der Liberalismus verlangt hat. Die Kirche lehrt, unterrichtet, spendet Sakramente, und die Anwendung davon, die weitere Bestimmung, übernimmt der natürliche freie Wille, d. i. der Staat. Wie sollen solche Gelehrte gegen die verderblichsten Systeme, welche je die Welt zu Grunde richten wollten, ernsthaft angehen, wenn die Wurzel ihrer eigenen Ansichten notwendig zu dieser Konsequenz führt! Die Feinde lachen über solche Anstrengungen, die ihnen nur mehr Anhänger zuführen; denn die Inkonsequenz sieht aus allen Löchern heraus.

Aber Gott sei Dank! solche grundverkehrte Ansichten sind und waren nie die der Kirche, sie waren nie die der grofsen Väter und Kirchenlehrer. Diese lehren, wie sich dies aus dem

natürlichen Zwecke der Kirche, ohne welchen sie gar keine Seinsberechtigung hätte, ganz von selbst ergibt, gleich Thomas, vom Apostel an immer mit der nämlichen Schärfe, eine Kraft in der Kirche, die da, angemessen der Vollendung der menschlichen Natur, dieser ganz und gar zuvorkommt und, anstatt gegenüber der Natur bestimmbar zu sein, diese voll frei bestimmt und dadurch zu freier, d. h. nicht mehr anderen Zwecken dienstbarer, Vollendung erhebt. Da ergibt sich zugleich ganz von selbst, nach diesen Prinzipien der thomistischen Lehre, wie der Träger dieser Kraft, soweit er die Vollgewalt hat in der Leitung der Kirche, also zum Besten der Menschheit, damit er sie vollenden könne, ganz und gar unabhängig sein mufs in der Anwendung dieser ihm von Gott anvertrauten Kraft; dafs er somit notwendig die Berechtigung hat, auch von der Welt, d. h. von seiten der menschlichen Natur selbst her, diese Vollgewalt in der Anwendung seiner Kraft anerkannt zu sehen.

c) Für diese hier erörterte Wahrheit spricht ebenso die Schrift bei Matth. 17, 23: „Und als sie nach Capharnaum gekommen waren, traten zu ihnen heran, welche das Didrachma (den Zoll) annahmen, und sie sagten zu Petrus: Euer Meister hat das Didrachma nicht bezahlt . . . . Und Jesus kam dem Petrus zuvor und sprach: Was scheint dir, Simon? Von wem empfangen die Könige der Erde Tribut oder Zoll? von ihren Kindern oder von den Fremden? Jener aber sprach: Von den Fremden. Und Jesus sprach: Also sind die Kinder frei. Damit wir aber kein Ärgernis geben, gehe an das Meer, werfe die Angel aus und nimm den Fisch, der zuerst aufsteigt; mache seinen Mund auf und du wirst da die geforderte Münze finden; nimm sie und gib sie für dich und für mich."

Die Berechtigung, frei zu sein von der Abhängigkeit der staatlichen Gewalt, soweit sich diese im Tribute kund gibt, läfst der Gründer der Kirche erkennen, und er läfst ausdrücklich den Petrus als das künftige sichtbare Oberhaupt daran teilnehmen; sagt ja doch Paulus: Dem Tribut geschuldet ist, dem werde Tribut gegeben. Leugnet Christus also die Schuldigkeit seinerseits, der zeitlichen Gewalt Tribut zu geben, so leugnet er damit insoweit die Abhängigkeit von ihr. Indem aber Christus von seiner Berechtigung keinen Gebrauch macht, sondern „um Ärgernis zu vermeiden" den Tribut entrichtet, zeigt er bereits der Kirche den Weg, den sie praktisch oft befolgt hat und befolgt. Dies führt uns zum 2. Punkte, zum thatsächlichen Genügeleisten gegenüber der bestehenden Berechtigung.

II.

a) Die Berechtigung also zur zeitlichen Unabhängigkeit fliefst für das Oberhaupt der Kirche aus der innersten Verfassung der Kirche, ist somit streng dogmatisch gerechtfertigt; darauf kann kein Papst verzichten. Wir sprechen in betonender Weise einzig vom Oberhaupte der Kirche. Denn nicht einzelne Glieder der Kirche, mögen sie auch Bischöfe sein, sind berufen, um die menschliche Natur als Natur zu vollenden; sondern einzig die Kirche als ein Ganzes. Sie, als Ganzes, steht über allen natürlichen Kräften; und somit ist hier nur die Rede von jenem, der die Kirche als Ganzes in sichtbarer Weise vorstellt, der die Vollgewalt der Leitung in der Kirche hat: wir meinen, vom Papste. Da wird nun zuvörderst gefragt: Welche Mittel stehen dem Papste zu Gebote, damit dieser Berechtigung des Papsttums thatsächlich Genüge geschehe? Und dann: Wie beschaffen soll diese Genügeleistung sein, oder mit anderen Worten: Wie soll die genannte Berechtigung sich nach aufsen geltend machen und was verlangt sie?

Wir bemerken zuvörderst, dafs wir hier, um ganz genau uns auszudrücken, sprechen vom Herstellen einer zeitlichen Souveränität, nicht vom Aufrechthalten der bestehenden und der Art und Weise, wie sie besteht. Da gilt nun zuvörderst das oben Gesagte: Die Kirche ist kein Staat neben einem andern Staate; sie bedeutet die Vollendung der ganzen Menschheit durch göttliche Kraft. Damit sind auch für die Kirche ausgeschlossen die gewöhnlichen Mittel der Natur, mit denen ein Staat gegründet oder erweitert wird. Mit Bezug darauf heifst es (Luk. 22), nachdem die Jünger gestritten hatten, wer unter ihnen der höhere sei: „Die Könige der Völker haben Gewalt über sie; und die da die Herrschaft behaupten, werden Wohlthäter genannt. Ihr aber nicht so; sondern wer gröfser unter euch ist, der werde der geringere, und wer vorangeht, der sei wie einer, der dient. Denn wer steht höher, der zu Tische sitzt oder der da dient? Ich aber bin unter euch wie einer, der da dient."

Nicht Gewalt, nicht Drohungen darf der Papst gebrauchen, um seiner zeitlichen Souveränität den thatsächlichen Ausdruck zu geben, sobald ein solcher thatsächlicher Ausdruck nicht bereits bestanden hat und als ein Recht aufrechtzuhalten resp. zurückzufordern ist. Die Kraft, welche dem Oberhaupte zu Gebote steht, tritt nicht ein in den innerlich notwendigen Zusammenhang der natürlichen Ursachen; sie steht über denselben; sie entspricht der Vollendung der menschlichen Natur, die ja

nur mit Rücksicht oder auf Grund der Freiheit thatsächlich vollendet wird. Wir haben gesehen, wie es der dem Oberhaupte der Kirche zur Verfügung stehenden Kraft, wie es der Gnade, insoweit sie sich auf die Leitung der ganzen Kirche erstreckt, gerade ihrem Wesen nach entspricht, von sich aus, in eigens ihr zukommender Macht das freie Willensvermögen zu bethätigen, es frei zu bestimmen und zu vollenden, zu machen also, dafs es, dieses von Natur freie Vermögen, nun auch thatsächlich frei thätig ist. Und dies, dafs sie das höchste Vermögen der Natur, das der Freiheit, in Thätigkeit setzt, verdankt die Gnadenkraft ihrem unvermittelten Ursprunge: dem göttlichen Wesen, das ja seiner ganzen inneren Natur nach, mit Notwendigkeit, die Freiheit ist, d. h. unbeeinflufsbar; unmöglich, bestimmt zu werden von einer natürlichen Ursächlichkeit.

Was aber ist das nächste Ergebnis eines so bethätigten freien Vermögens? Liebe. Gott ist seinem Wesen nach Liebe, weil er seinem Wesen nach frei ist. Der Mensch hat nur ein Freiheitsvermögen. Also, fliefst Gottes Kraft selber ein in die Freiheit des Menschen, so ist die erste Wirkung: Liebe. Die Liebe trennt von der Notwendigkeit der natürlichen Ursachen, sie verknüpft mit Gott. Der da wahrhaft liebt, trennt sich leicht von seinem Besitze, von seiner Bequemlichkeit, vom Ehrgeize. Da sehen wir die Herstellung der Güter der Kirche, da sehen wir zumal die Herstellung des Kirchenstaates. Die Souveränität konnte dem Papste niemand geben, sein Amt bringt sie mit sich; er ist, sobald er gewählt ist, souverän pontifex; dies hat er, wie Thomas sagte, auf Grund seiner Vollgewalt, die Christus dem Petrus und dessen Nachfolgern verlieh, Er, der da ist „König und Priester, der König der Könige, der Herr derer, die herrschen." Aber die Liebe, welche Gott in die Herzen der Gläubigen gofs, bot ihm zu gegebener Zeit dar den sichtbaren Ausdruck seiner Souveränität in den Gütern, welche nach und nach ein kleines Königreich bildeten. Und warum bietet ihm dies die Liebe? Damit der Papst besser, leichter, unabhängiger „diene" dem Besten der Menschheit. Die Liebe ruft Liebe hervor. Die Liebe bietet Güter; die Liebe nimmt sie an zum Besten der anderen, um die Lasten der anderen zu mindern.

Siehe da; das einzige Mittel, welches dem Papsttum zu Gebote stand, um seiner zeitlichen Souveränität sichtbaren Ausdruck zu leihen! Und bestätigt dies nicht durchaus die Geschichte des Kirchenstaates? Geschenke haben ihn gebildet beinahe von den Apostolischen Zeiten an; und der erste christliche Kaiser hat nicht die Souveränität dem Papste verliehen, er hat

sie anerkannt, indem er sich zurückzog. In der gleichen Roma wäre der Kaiserglanz verschwunden vor der Vollgewalt des Papsttums, oder er hätte versucht, dem Papsttum Gewalt anzuthun, damit dessen Glanz verschwinde.

b) Wie beschaffen nun mufs die sichtbare Geltendmachung der zeitlichen Souveränität des Papstes sein? Hier möchten wir einen Vergleich ziehen. Es gab Orden im Apostolischen Jahrhunderte, wie wir aus den Märtyrerakten wissen; es gab Orden im 3. und 4. Jahrhunderte; es gab deren im 13. und gibt deren noch. Im Apostolischen Jahrhunderte lebten die Ordenspersonen in der Welt und hatten da ihre Gelübde zu beobachten. Im 3. und 4. Jahrhunderte lebten sie in grofsen Genossenschaften in der Wüste; im 13. entstanden die Bettelorden und im 19. wurden vorzugsweise ordensähnliche Kongregationen gestiftet. Die Äufserung des Ordensgeistes wechselte; der Ordensgeist selber, der sich nach den Aussprüchen Christi und des heiligen Paulus richtete, blieb derselbe. Man kann in einem Lande die Orden ganz unterdrücken, wie dem Baume der Sturm seine Blüte nehmen kann. Aber damit unterdrückt man nicht den für alles Gute fruchtbaren Geist der Kirche und die Berechtigung, dafs derselbe sich nach aufsen hin entfalte; wie der Sturm dem Baume, wenn er dessen Blüten abschüttelt, nicht die innere Fruchtbarkeit nimmt und ebenso nicht das natürliche Recht, dieselbe nach aufsen hin zu entwickeln.

Ähnlich geschieht es in unserm Punkte. Die zeitliche Souveränität resp. die Berechtigung des Papsttums auf volle Unabhängigkeit trat stets irgendwie sichtbar nach aufsen. Aber die Art und Weise, sie geltend zu machen, wechselte. Selbst im Apostol. Jahrhunderte sehen wir bereits, wie Papst Clemens für sein autoritatives Schreiben an die Korinther keineswegs ein placet des Kaisers nachsuchte. Und im 2. Jahrhunderte finden sich noch weit ausdrücklichere Zeichen der Inanspruchnahme voller Souveränität von seiten des Papstes. Die Zeitumstände, die Bedürfnisse der Kirche, wie sie der hl. Geist abwägt, der Charakter des jeweiligen Papstes sind hier von sehr bedeutendem Einflusse. Die vollkommenste, ausdrücklichste Form dieser Souveränität ist wohl die nun seit Jahrhunderten bestehende des zeitlichen Besitzes eines Fürstentums, so dafs da in der That vor den Augen der ganzen Welt der Papst, nach dem Ausdrucke des hl. Thomas, „Priester und König“ ist.

In jedem Fall kann und mufs der Papst auch die menschlichen Mittel anwenden, um das dem hl. Stuhle Geschenkte zu bewahren, resp. mit aller Entschiedenheit zurückzufordern.

Denn die Gnadenkraft hat zwar ihren Ursprung rein in Gott; aber sie wird gegeben, damit sie die Natur und deren Kräfte durchdringe und vollende. Welche höhere Vollendung der natürlichen Gerechtigkeit aber und der ihr zu Gebote stehenden Mittel könnte es geben, als dafs sie der heiligen Liebe dient. Die Liebe hat dem Papst seinen Besitz gegeben. Aus Liebe hat er ihn angenommen. Die Liebe allein ist der so recht zu eigen gebende, ganz freie Rechtstitel; zumal die Liebe, die von Gott herfliefst, dem als dem Schöpfer Alles zugehört. Aus Liebe ist der Papst verpflichtet, das dem Papsttum Verliehene auf Grund der Gerechtigkeit nun festzuhalten und mit allen erlaubten Mitteln zu verteidigen. Denn warum ward es ihm geschenkt? Gott ist der erste Urheber solcher Geschenke durch seine Gnade. Also nur zum Besten der Menschheit ward es geschenkt, da ja Gott Alles, was er thut, zum Besten seiner Geschöpfe lenkt: „Denen, die Gott lieben," sagt Paulus, „gereichen alle Dinge zum Besten." Es steht also, wenn nicht Umstände eintreten, die auf der anderen Seite die Wagschale wieder zum Besten der Menschheit, senken, gar nicht in der Macht des Papstes, auf den ihm durch Gottes Fügung zum Wohle aller gewordenen Besitz zu verzichten. Es wäre dies ein Raub an der Liebe der Spender, die keinem Papste für seine Person schenkten, sondern zur Erleichterung der Lasten in der Regierung der Kirche und somit zum Besten des Weltall. Deshalb sind die Rufe des christlichen Volkes nach Zurückgabe des Kirchenstaates, als des ihm selber am Ende Geraubten, und nach vollständiger Wiederherstellung der zeitlichen Herrschaft der Päpste keine künstlich gemachten; sie dringen aus dem Herzen; sie sind der Notschrei des in seinem Innersten gekränkten und vergewaltigten Volkes gegen eine kleine Schar verborgener Gottlosen. Man kann solchen Ruf formen, ihm dem entsprechenden Ausdruck verleihen; hervorbringen kann man ihn nicht, ebensowenig wie man ihn unterdrücken kann. Die Liebe spricht durch solchen Ruf, und zwar die durch die Gnade bethätigte heilige Liebe, und diese ist gewaltiger, zum Besten des Menschengeschlechts, wie alle Macht der Bosheit.

c) Hier könnte noch endlich die Frage gestellt werden, ob nicht gerade auf Grund der zeitlichen Herrschergewalt die von uns gemäfs P. Lombardo eingangs betonte Verbindung von Staat und Kirche gehindert werde; da es doch anscheinend solcher Verbindung förderlicher sein würde, wenn der Papst zuerst in zeitlichen Dingen einem Herrscher gehorchte. Die Antwort ist leicht gegeben. Ein solches Beispiel und somit die Unterwerfung

des Papstes unter eine zeitliche Gewalt würde Staat und Kirche verwirren, aber nicht verbinden. Denn es ist nicht Sache irgend eines Staates, das ganze Menschengeschlecht, alle Teile der Erde zu beherrschen. Wohl aber ist dies Sache der Kirche, das ganze Menschengeschlecht, alle Teile der Erde zu vollenden durch das Hinleiten zum letzten Endzwecke; denn die menschliche Natur eben, also die Grundlage aller menschlichen Thätigkeit, soll von der Kirche vollendet werden. Der Papst aber als Unterthan eines Staates würde als solcher zu den anderen Staaten in Gegensatz stehen. Er würde, wenigstens in sichtbarer Weise, für die Menschen mehr zu diesem Staate gehören, wie dem Ganzen eigen sein. Es würde, soweit es auf die Regierung der Kirche und somit auf die Vollendung des All ankommt, der sichtbare Ausdruck mangeln für die jeden persönlichen Interesses ermangelnde Unabhängigkeit des Papstes, und damit der Kirche, in der gleichmäfsig dem Besten aller zugewandten Hirtensorgfalt. Man würde am Ende die päpstliche Gewalt für eine Polizei des betr. Staates halten.

Im Gegenteil, gerade die innigste Verbindung von Kirche und Staat erhält die festeste Stütze in der vollen, sichtbar ausgedrückten zeitlichen Souveränität des Oberhauptes der Kirche. Oder würden die an einem Bau beschäftigten Schreiner sich nicht benachteiligt glauben, wenn der Leiter des Baues ein Schlosser wäre? Würden sie nicht meinen, er würde die Schlosserarbeiten mafslos bevorzugen und ihre Arbeit geringschätzen? Oder sehen es denn die Infanteriesoldaten gerne, wenn der Feldherr von vornherein an die Artillerie gebunden ist? Fürchten sie nicht ohne weiteres, der freie Blick für die Benutzung aller Truppenteile könnte ihm fehlen? Nein; wo auch immer jemand als Leiter eines Ganzen dasteht, da ist es erwünscht, dafs er den Plan des Ganzen inne habe und auch keinerlei Verdacht erwecke, er neige zu einem Teile mafslos hin.

Dies gilt aber in unendlich höherem Grade, wenn die Art und Weise der Verbindung des Staates mit der Kirche in Betracht gezogen wird. Darin ist die staatliche Gesellschaft der kirchlichen gleich, dafs beide unmittelbar von Gott her geordnet sind, wie Paulus sagt: „Wo eine Gewalt ist, stammt ihre geregelte Anwendung von Gott." Darin aber sind beide verschieden, dafs der nächste Zweck, von dem aus der Staat in seinen Organen geregelt wird, ein zeitlich sichtbarer hier auf Erden ist, und dafs somit auch die Mittel, ihn zu erreichen, zeitlich sichtbare sind. Dagegen ist der Zweck, von dem aus die kirchliche Ordnung hergestellt wird, ein unsichtbarer, durch den Glauben

geforderter und sind demnach auch die entsprechenden Mittel für dessen Erreichung, soweit sie direkt und der eigenen Kraft nach mit diesem Zwecke verbinden, unsichtbare, durch die Gnade geheiligte. Der gut verwaltete Staat hat vor der Kirche den Vorrang, dafs er seinen Zweck den Staatsbürgern bereits bietet, dafs er kraft der Einrichtung Gottes sonach, auch als Mittel, die sichtbare Gewalt hat, sobald es sich um Hindernisse für seinen Zweck handelt: „Nicht ohne Grund trägt der Fürst das Schwert," sagt Paulus, „fürchten sollen ihn die Übelthäter." Dagegen bietet die Kirche nicht den Besitz ihres Zweckes hier auf Erden; der jedoch, anstatt dessen, unendlich höher steht wie der Staatszweck. Deshalb hat die Kirche, die im Glauben und in der Hoffnung hier auf Erden wandelt, als direktes Mittel für den Besitz ihres Zweckes nicht sichtbare Gewalt; es kann eine solche in der Kirche nur auf Grund äufserlicher Umstände in Betracht kommen. Vielmehr ist ihr Mittel der Aufblick zu Gott, das Gebet, der Hinweis auf das unsichtbare Fundament. Ihre Füfse ruhen auf dem Glauben, der vom Himmel kommt und der die Hände falten lehrt.

Vor der Welt also steht das dem Staate zu Gebote stehende Mittel höher, denn es hat ein sichtbares Fundament; der Fürst hat dasselbe als Stellvertreter Gottes selbständig in der Hand, der ja das Sichtbare ebenfalls geschaffen. Mit Rücksicht auf Gott aber ist das der Kirche zu Gebote stehende Mittel höher. Denn die Kirche stützt sich rein auf Gott, die Kraft Gottes ist ihre Kraft; und sie ist nur in dem Sinne sichtbare Mittlerin zwischen Gott und den Menschen, weil sie, auf dem Tode Jesu aufgebaut, aller Natur das Nichts oder die Ohnmacht der natürlichen Kräfte für den letzten Endzweck entgegenhält und so hinweist auf die einzig starke Kraft des göttlichen Wesens, die allein zur Schlufsvollendung hin geleiten und kräftigen kann. Die Kirche also ist nur darum stärker wie der Staat, weil Gott ihr näher ist und so jene Kraft Gottes in ihr waltet, die vom innersten Wesen Gottes unmittelbar ausgeht und nie sonach von diesem Wesen abfallen kann. Aus demselben Grunde aber ehrt die Kirche Alles, was von Gott herrührt, was die Spur Gottes trägt. Sie bittet und fleht bei der staatlichen Obrigkeit um die Entfernung der Hindernisse, welche der Vollendung des Menschen entgegenstehen, soweit dies von der staatlichen Gewalt abhängt; denn sie verehrt in dieser Gewalt ein Zeichen der göttlichen Macht und des göttlichen Willens.

Sie tritt in diesem Bereiche nicht mit der Sprache der Gewalt dem Staate gegenüber, sondern mit der Sprache der

Demut, die sich stützt auf die Kraft Gottes, wie sie, untrennbar und des Mifsbrauches an und für sich unfähig, im göttlichen Wesen ruht. Nicht so ist der Kirche diese Kraft eigen, dafs sie darüber verfügen könnte wie der Fürst über die ihm anvertraute Gewalt. Die Gnade ist nichts in sich. Sie ist aber Alles, weil sie an das Wesen Gottes ohne weitere Vermittlung anknüpft. Ihr entspricht die Demut, das Gebet, Allem gegenüber, wo sich eine Spur des Wirkens Gottes findet; höchste Bestimmtheit, wankellose Kraft Allem gegenüber, was von der Kirche vollendet werden soll.

Aus dem Gesagten ergibt sich ohne weiteres, wie die Kirche weder ein Staat neben dem Staate, noch wie sie dem Staate untergeordnet sein kann: wie also derjenige, welcher die Vollgewalt der Kirche vertritt, gar nicht in einem Staate Unterthan sein kann. Die Kirche soll das Staatswesen und zwar Alles im Staatswesen durchdringen mit der Beziehung zur Schlufsvollkommenheit der menschlichen Natur. Nicht kann sie die staatliche Ordnung stören, sondern erheben; nicht kann sie ihrem innersten Wesen nach den Staat bekämpfen, sondern nur den Mifsbrauch, den man mit der staatlichen Gewalt im persönlichen oder im Parteiinteresse treibt; Fürsten ehrt und liebt die Kirche, Tyrannen verabscheut sie, weil sie dem Gesamtbesten, zu dessen Förderung die Kirche gemäfs ihrer Natur besteht, ihren Ehrgeiz oder ihre Habsucht vorziehen. Oder steht denn der Baumeister neben den Schreinern, Schlossern, Anstreichern, die am Bau arbeiten? Steht er unter ihnen oder ihnen als Feind gegenüber? Gewifs nicht. Er durchdringt und einigt all diese Arbeiter mit der Idee des Ganzen und bringt so höhere Thätigkeit und Leben in sie. In einem Sinne steht er neben ihnen, denn die Schreiner-, Schlosser-, Anstreicherthätigkeit ist ebenfalls notwendig; ohne sie kann der Baumeister nichts machen. Ebenso könnte man sagen, er stehe in einem gewissen Sinne unter ihnen. Denn wie der Schlosser seine Arbeit macht, in die mechanische Herstellung des nötigen Eisenwerkes nämlich, hat der Baumeister nichts hineinzureden; der letztere ist kein Schlosser und hängt nach dieser Seite hin von den Handwerkern ab, kann von ihnen lernen. Aber was den Zweck betrifft, also den Bau schlechthin, so gehört ihm, dem Baumeister, die unumschränkte Leitung und sind ihm mit Bezug darauf alle Arbeiter untergeordnet. Ähnlich ist für das Ganze des Menschengeschlechts das Papsttum der Baumeister, der die lebendigen Bausteine, die unsterblichen Seelen, regelt nach dem in die Kirche von Christo niedergelegten Bilde des Ewigen, des letzten End-

zweckes von Allem; ist ja doch die Kirche nach Paulus „die Säule und Grundveste der Wahrheit". Die verschiedenen staatlichen Ordnungen sind wie Hauptarbeiter am Bau des ewigen Tempels; sie haben in ihren Grenzen ihre eigene Art und Weise vorzugehen, sind Meister für die Gesetze, welche das zeitliche Wohl regeln. Aber soweit es den letzten Endzweck anbelangt, die Vollendung des Menschen in seiner ganzen Natur und in allen seinen natürlichen Beziehungen, ist ihre Thätigkeit rein bestimmbar, zu vollenden durch die Kirche.

Ist das Papsttum deshalb von gar keinem Nutzen für die zeitlichen Verhältnisse? Der Papst zahlt zwar keinen Tribut. Aber er verkündet und heiligt die Verpflichtung, wonach der weltlichen Obrigkeit Abgaben zu entrichten sind, indem er dieselbe als eine Gewissenspflicht erklärt. Er steht selbst unter keinem, von einem weltlichen Machthaber gegebenen Gesetze. Aber er gibt diesen Gesetzen die Kraft, ein Weg zu sein für die ewige Seligkeit, d. h. für das ungemessene Endwohl eines jeden einzelnen und macht sie dadurch lieblich. Er kämpft gegen die Feinde keines Staates im Kriege. Aber er segnet die Waffen, die aus Vaterlandsliebe getragen werden. Er dringt ein in die Staatsordnung mit jenem Worte Pauli: „Keiner sehe auf den eigenen Vorteil, sondern richte sich nach dem Vorteile der anderen." Die Liebe der Unterthanen untereinander, die den einen zum Besten des andern arbeiten und Opfer bringen läfst, trägt er in das Staatswesen und verleiht so den Gesetzen eine höhere Stütze, wie Polizei und Armee geben können. Dafs man nur die Kirche frei walten liefse mit allen ihr zum Besten der Menschheit zu Gebote stehenden Mitteln; die Staaten könnten dann viel Gerichte, viel Polizei, viel Soldaten entbehren und die Unterthanen trügen geringere Lasten! Gewaltmafsregeln im Staatsleben zerstören; die Liebe allein baut auf.

P. Lombardo stellt aus Schriftworten (S. 282) treffend die Vollkommenheiten zusammen, kraft deren die Kirche die staatlichen Gesellschaften mit dem Geiste der Liebe zu durchdringen und so alle Menschen in sich, als einer heiligen, ganz vollendeten Gesellschaft zu vereinen sucht. Matth. 17 sagt der Herr: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben; und was du binden wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein, und was du lösen wirst, das soll auch im Himmel gelöset sein." Damit wird die Einheit der Kirche und somit des ganzen Menschengeschlechts, soweit es der Vollendung bedarf, ausge-

sprochen. „Festige deine Brüder,“ heifst es Luk. 22. Dies ist die Autorität in Petrus und somit im Papste, zu befehlen; die Pflicht der andern, zu gehorchen. „Weide meine Lämmer ... weide meine Schafe“ (Joh. 26). Damit ist der gemeinschaftliche Zweck für den Hirten und die Schäflein bezeichnet: Die Heiligung in der Zeit, die Seligkeit im Jenseits. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh. 20). Hier ist die Gemeinsamkeit der Mittel für die Heiligung ausgedrückt: der gemeinsame Glaube, die gemeinsamen Sakramente, die gemeinsamen Tugenden. „Ihr seid das Salz der Erde . . . das Licht der Welt“ (Matth. 5). „Habt Vertrauen; ich habe die Welt überwunden“ (Joh. 16). „Wer euch hört, der hört mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich“ (Luk. 10). „Wenn jemand die Kirche nicht hört, so sei er euch wie ein Heide und ein öffentlicher Sünder“ (Matth. 18). „Der da glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer nicht glaubt, wird verdammt sein.“ In diesen Texten wird die Kirche hingestellt als eine durch Gesetze zu leitende, als eine für den letzten Endzweck notwendige, als eine allgemeine, alle Menschen umfassende, als eine öffentliche, sichtbare, übernatürliche, beständig dauernde, unfehlbare, als die höchste und gänzlich unabhängige Gesellschaft.





KORRESPONDENZ.

Herr Redakteur,

indem ich Ihrer Aufforderung, die Verteidigung Ihres geschätzten Jahrbuchs gegen einen Angriff in der Zeitschrift für exakte Philosophie unter dem Titel: Über den Thomismus der heutigen römischen Philosophen. Von G. Thilo, Bd. XVI. Heft 2. S. 162 bis 190 zu übernehmen, Folge leiste, glaube ich vor allem, Ihre und Ihrer Mitarbeiter Tendenz gegen die wiederholt (S. 164, 169 und 190) ausgesprochene Insinuation der Unfreiheit und Gebundenheit durch eine der wahren Natur und Aufgabe der Philosophie fremde Macht, wodurch die Forschung beeinträchtigt und an „unzulänglichen Anfängen" der Philosophie „festgenagelt" werde, verwehren zu müssen. Es liegt hierin ein völliges Mifsverständnis des Grundsatzes, dafs die philosophische Forschung in dem Lichte der Offenbarung, als deren berechtigten Interpreten wir allerdings die höchste kirchliche Autorität anerkennen, einen sichern Leitstern besitze; und zwar enthält jener Vorwurf ein doppeltes Mifsverständnis; denn einerseits kann die göttliche Offenbarung unmöglich als ein die freie Forschung des Geistes, sein Ringen nach der Wahrheit hemmender, sondern mufs vielmehr als ein dasselbe fördernder Faktor betrachtet werden, andererseits aber kommt der Orientierung an der Offenbarung in der philosophischen Diskussion keine andere als subjektive Bedeutung zu, die ausschliefslich den gläubigen Forscher persönlich berührt, während der objektive Wert seiner Forschungsresultate ganz und gar nur nach den vorgebrachten Beweisgründen zu beurteilen ist. Man gestatte mir auf das an einem anderen Orte des Jahrbuches über Freiheit und Unfreiheit der Philosophie von mir Gesagte zu verweisen (II. Bd. 2. Heft S. 153 ff). Es geschah daher auch nur zufällig, dafs in der von Herrn Thilo berücksichtigten Abhandlung über das Prinzip der Individuation, deren Tendenz eine rein philosophische ist, das Verhältnis der Philosophie zur Offenbarung berührt wurde. Die Veranlassung nämlich kam von einer gewissen theologischen Seite her, von welcher aus behauptet wurde, dafs die christliche Philosophie von dem Dogma der Schöpfung aus nichts ausgehen müsse (Jahrbuch Bd. I S. 514 ff.). Dieser, irrtümlicher Deu-

tung ausgesetzten, Behauptung gegenüber wurde darauf hingewiesen, dafs die Offenbarung für die Philosophie zwar die leitende Norm, in keiner Weise aber der Ausgangspunkt und das innere treibende Prinzip der philosophischen Wissenschaft bilden könne. Wenn daher Herr Thilo nicht blofs, wie dies auch von uns geschieht, leugnet, dafs die Offenbarung Prinzip der philosophischen Forschung sein könne, sondern auch, dafs sie als äufsere Norm dienen dürfe, so haben wir durchaus keine weitere Veranlassung, mit ihm hierüber zu rechten, und können uns deshalb, ohne auf die für uns gegenstandslosen Bemerkungen auf S. 164 u. a. a. O. der Zeitschrift einzugehen, sofort den wirklichen oder vermeintlichen Beweisgründen zuwenden, durch welche er unsere auf rein philosophische Gründe gestützten Begriffe und Lehren umzustürzen versucht. Bevor dies jedoch geschieht, erscheint es zweckmäfsig, den eigenen philosophischen Standpunkt unseres Gegners ins Auge zu fassen, da es sich zeigen wird, dafs an unserem Standpunkt und unseren Prinzipien nichts weniger als eine objektive, sachliche Kritik geübt, sondern an sie ein ganz einseitiger und fremdartiger Mafsstab angelegt, und da sie sich diesem als nicht kommensurabel erweisen, insgesamt als unzulänglich und falsch verworfen werden. H. Thilo nämlich ist in dem Grade Anhänger Herbarts, dafs er andere Ansichten nur unter Herbartscher Brille zu beurteilen vermag, und seine Einwendungen und Vorwürfe schliefslich darauf hinauskommen, dafs wir die richtigen Prinzipien nicht bei seinem Meister, sondern bei Aristoteles und Thomas von Aquin suchen.

Schon die erste Bemerkung zeigt dies. Unsere Lehre nämlich, dafs die Philosophie nicht vom Glauben, sondern von unmittelbar evidenten Vernunftprinzipien und den Thatsachen der Erfahrung auszugehen habe, wird nur mit der Beschränkung zugelassen, dafs unter Vernunft hier nichts weiter als die logischen Denkgesetze und unter Erfahrung nur das wirklich Gegebene verstanden werde, und dabei keine über dieses hinausgehende Begriffe von Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Kraft und Vermögen u. dgl. hineingemischt werden (A. a. O. S. 163). Mit dieser Beschränkung aber wird die Philosophie auf das Niveau einer formal logischen Bearbeitung der Erscheinungen nach dem tautologischen Satze A = A (wie wir sehen werden) in Herbartscher Manier herabgedrückt. Diese Befangenheit in den Vorurteilen der Herbartschen Schule beweist auch die weitere Bemerkung, dafs die Begriffe, unter welchen wir die Erfahrung anfangs unwillkürlich auffassen, in sich selbst widersprechend und unbegreiflich seien, Begriffe, zu denen bekanntlich

der des Dinges mit vielen Merkmalen, der Veränderung u. s. w. gerechnet werden.

Vernehmen wir nun, wie H. Thilo den aristotelisch-thomistischen Begriff der Materie und den allgemeineren der realen Möglichkeit bekämpft. Dieser Begriff sei ein widersprechender, denn ein Seiendes, das zwischen der Wirklichkeit und dem Nichts schwebt, sei, wie man es fassen mag, ob sowohl seiend als nicht seiend oder weder seiend noch nicht seiend, ein medium zwischen duo contradictoria, welches die Logik verbiete (S. 165). Ist diese Beweisführung zutreffend? Wäre sie es, so müfste auch das Werden als in sich widersprechend erklärt werden, denn auch dieses schwebt sozusagen zwischen Wirklichkeit und Nichtsein. Herr Thilo gesteht dies zu und nimmt, ebenso wie Hegel, an, dafs das Werden widersprechend sei, unterscheidet sich aber mit seinem Meister Herbart dadurch von Hegel, dafs er, während dieser den Widerspruch als giltig betrachtet und ein absolutes Werden statuiert, um den Widerspruch zu beseitigen, das Werden als einen Schein erklärt, der durch das Zusammensein vieler absolut Seiender (der bekannten „Realen“) entstehe. Wie kommen aber, möchte man fragen, diese Denker zur Annahme, dafs das Werden in sich widersprechend sei? Bevor wir die Antwort geben, ist auf den bedeutsamen Unterschied aufmerksam zu machen, der zwischen der Methode Hegels und Herbarts einerseits und der aristotelischen, welche die unsrige ist, andererseits besteht. Aristoteles nämlich bildet seine Begriffe den Thatsachen gemäfs, Hegel und Herbart dagegen ordnen die Thatsachen ihren vorgefafsten Begriffen unter. Wir haben es hier mit Herbart, dessen Standpunkt H. Thilo einnimmt, zu thun. Herbart also geht (wie auch Hegel) vom e l e a t i s c h e n Begriff des Seins aus, wonach das Sein als solches absolut, einfach und unveränderlich ist. Da nun ein Schein der Vielheit besteht und Schein auf Sein hinweist, so wird (im Gegensatz zu Hegel) eine ursprüngliche Vielheit von wahrhaft Seienden, die den Erscheinungen zu Grunde liegenden einfachen Realen, angenommen. Diesen Sachverhalt gibt H. Thilo selbst zu, indem er von Aristoteles und seinen Nachfolgern sagt, sie würden die Materie (die reale Möglichkeit) nicht als einen gesunden und festzuhaltenden Begriff angesehen haben, wenn sie nicht den platonischen Begriff des wahrhaft Seienden verloren hätten. Dasjenige freilich, was Platon für das wahrhaft Seiende hält, die Ideen, seien nicht absolut setzbar, er habe aber doch den Begriff des wahrhaft Seienden überhaupt im Gegensatze zu dem, was man im gewöhnlichen Denken fälschlich für wahrhaft seiend halte, nämlich d i e ver-

änderlichen Dinge, die nur ein Werden sind, in seinem Wissen festgehalten (A. a. O. S. 169.). Aber eben damit, dafs nicht die Ideen Platons als das wahrhaft Seiende gelten dürfen, wird zugestanden, dafs das ὄντως ὄν in Herbartscher Fassung weiter auf die Eleaten und Demokrit zurückweist (Vgl. S. 190 ebd.). Geht man aber von einem solchen Seinsbegriff aus, so mufs freilich der Begriff veränderlicher und werdender Dinge und damit auch der Begriff der realen Möglichkeit als widersprechend erscheinen und man hat dann nur die Wahl, entweder mit Herbart das Werden für Schein zu nehmen, oder mit Hegel den salto mortale in die absolute Bewegung zu wagen. Von ganz anderer Art ist die Methode des Aristoteles. Ihm gilt das Werden als eine unumstöfsliche Thatsache. Diese Thatsache sucht er sich begrifflich zurechtzulegen. Mit Hilfe des eleatischen Seinsbegriffs ist dies unmöglich, also verwirft er ihn und setzt an die Stelle desselben die Mannigfaltigkeit des Seienden in den Unterschieden des realen und idealen, substanziellen und accidentellen, aktualen und potenzialen Seins. — Kehren wir nunmehr zu der Behauptung zurück, der Begriff der Materie (mat. prima) schliefse einen Widerspruch in sich, weil sie als etwas zwischen Sein und Nichtsein Schwebendes bezeichnet werde, so zerfällt dieser vorgebliche Widerspruch, wenn wir zwischen schlechthin Seiendem und beziehungsweise Seiendem (Akt und Potenz) unterscheiden, denn da der Gegensatz zwischen dem schlechthin Seienden (Akt) und dem schlechthin Nichtseienden kein kontradiktorischer ist, so hindert nichts anzunehmen, dafs ein Mittleres zwischen ihnen liege. Der von H. Thilo (S. 165) versuchte Beweis ist denn auch mifslungen, weil er das zu Beweisende, das Mögliche sei ein blofs Gedachtes, voraussetzt.

In Wahrheit involviert weder der Begriff des Werdens noch der von ihm geforderte Begriff der realen Möglichkeit einen Widerspruch. Dieser nämlich entsteht nur dann, wenn eine und dieselbe Bestimmung zugleich und in derselben Beziehung affirmiert und negiert wird. Dies ist weder im Werden noch in der realen Möglichkeit der Fall. Das Werden hat die Gegensätze zu seinen Grenzen — termini —, nicht zu seinen Konstitutiven, das reale Mögliche aber ist vom Widerspruch frei, weil es eben zu gegensätzlichen Bestimmungen nur — in Möglichkeit ist. Dafs im Begriffe des Animalischen das Rationale und Nichtrationale actu enthalten seien, ist eine widersprechende, dafs sie potenziell darin seien, eine widerspruchsfreie Annahme. Derselbe Stoff kann zu verschiedenen Zeiten, nicht aber zur selben Zeit, durch verschiedene Formen aktuiert sein, deren aktuelles Zusammen-

bestehen unmöglich wäre. Der Begriff der Materie und der realen Möglichkeit ist daher kein „Unbegriff", sondern ein Reflexionsbegriff, das Produkt einer wohlbegründeten Reflexion auf die Thatsache des Werdens.

Aus dem Gesagten dürfte zugleich erhellen, dafs dem Widerspruchsprinzip von Herbart eine falsche Deutung und unrechtmäfsige Anwendung gegeben wird, wozu freilich aufser dem eleatischen Seinsbegriff auch in der „formalen" Logik der Kantschen Schule eine Veranlassung gegeben war. Man identifizierte es mit dem sogenannten Identitätsprinzip A = A, was zu einer völligen Verkehrung der philosophischen Methode führte, indem sich dieselbe in eine sogenannte analytische, in Wahrheit tautologische (mit der Formel A = A als Typus der „analytischen" Urteile) und einer synthetischen Methode, in welcher Verschiedenes gleichgesetzt wird, was dann wieder entweder nach dem Typus des Selbstbewufstseins (Kantsche Synthesis der Apperception) oder mittelst eines dialektischen Kunstgriffes (Hegels dialektische Methode) geschehen soll. Herbart bleibt bei dem A = A stehen und gelangt so zu seinen Realen, die zwar eine Vielheit, aber eine völlig zusammenhangslose, das Widerspiel aller Einheit und Ordnung repräsentieren. Hieraus läfst sich zugleich entnehmen, mit welchem Rechte Herr Thilo meine Bemerkung, die Leugnung des real Möglichen führe zum Eleatismus, eine blofse Behauptung nennt. Nicht blofs hiefür jedoch, sondern auch für die weitere Bemerkung, welche den Zusammenhang mit dem Pantheismus behauptet, enthält der Gang der neueren Philosophie den Beweis, denn wenn auch der eleatische Seinsbegriff eine doppelte, monistische und pluralistische Ausführung zu gestatten scheint, so schlägt doch die letztere wiederum in die erstere um, da die vielen absoluten Sein doch nur als die verschiedenen Seiten eines und desselben Absoluten bestehen können. Eine nähere Ausführung dieser Gedanken kann Herr Thilo in einer Abhandlung finden, die ihm, wie es scheint, unbekannt geblieben ist, und in welcher ich die reale Möglichkeit nach den verschiedenen Gesichtspunkten, die sie darbietet, erörtere (Jahresbericht der philos. Sektion der Görresgesellschaft für 1883 Köln 1884 S. 3—37).

Ein Anklammern an den Ausdruck, der nie den sinnlichen Ursprung völlig verleugnen kann, ist es, wenn Herr Thilo frägt: Kein Emanatismus und doch ein Hervorgehen aus Gott?! (S. 166.) Es ist ein Hervorgehen (das Geschaffenwerden aus Nichts); denn Gott ist wirkende Ursache und schafft als unendliche Aktivität, die dasjenige schlechthin setzt, was weder in ihm, noch aufser

ihm eine stoffliche Grundlage besitzt. Auf ein solches Verhältnis der Dinge zu Gott kann jedoch nur von der Existenz zufälliger und veränderlicher Dinge aus geschlossen werden, von solchen aus, die realiter mit Potenz behaftet sind. Von den Herbartschen Realen führt zur wissenschaftlichen Erkenntnis eines transcendenten persönlichen Schöpfers kein Weg.

Das theologische Argument, das ich der übernatürlichen Ordnung entnahm und dessen ich mich einem Theologen gegenüber bediente, wird von H. Thilo keineswegs nach Sinn und Tragweite gewürdigt. Die Kraft desselben liegt darin, dafs nur ein aus Akt und Potenz zusammengesetztes Wesen einer höheren Vervollkommnung fähig ist. Die Herbartschen absoluten Positionen z. B. sind einer solchen unfähig, es kann ihnen nichts genommen, aber auch nichts hinzugefügt werden; wie sie durch sich sind, so haben sie, was sie besitzen, durch sich. Was vorgeht, geht nicht in ihnen, sondern zwischen ihnen vor und ist deshalb halt- und bodenloser Schein.

Weiterhin berührt H. Thilo den von mir betonten Zusammenhang des Begriffs der realen Potenz mit dem Standpunkt der begrifflichen Reflexion im Gegensatze zu dem der Anschauung und Erfahrung und meint, es fehle der Beweis, dafs, wer auf dem Begriffsstandpunkt stehe, auch den Begriff der realen Möglichkeit annehmen müsse, und dafs jeder, der ihn verwirft, auf dem Standpunkt der Anschauung stehen müsse. Was zu beweisen war, ist dies: Dafs der Begriff der realen Möglichkeit mit dem Reflexionsstandpunkt stehe und falle; den Beweis hiefür aber liefert die gesamte neuere Philosophie, auch die Herbartsche nicht ausgenommen. (Vgl. die citierte Abhandlung über das real Mögliche S. 20. 21.)

Um die metaphysische Bedeutung des real Möglichen zu illustrieren, habe ich auf den Zusammenhang mit zweien metaphysischen Grundprinzipien hingewiesen, den Satz: der Übergang vom Möglichen zum Wirklichen setze ein Wirkliches, in letzter Instanz eine reine Wirklichkeit (actus purus) voraus, und das Prinzip des Widerspruchs. Gegen die Berufung auf das erste Prinzip wendet H. Thilo ein, um den Begriff einer causa sui zu vermeiden, genüge die Einsicht: zu denken, etwas, was nicht ist, gebe sich das Sein, sei ein innerer Widerspruch. Ich erwidere, in diesem Falle wäre die Einsicht in die Unmöglichkeit einer causa sui rein logisch, ohne jeden Wert für die reale Erkenntnis, den sie erst erhält, wenn man das wirkliche Werden anerkennt und schliefst, das werdende, aus Akt und Potenz zusammengesetzte Sein könne nicht das erste Sein sein, sondern

setze die Verwirklichung durch eine reine Wirklichkeit voraus. Aber auch hierin findet H. Thilo einen Widerspruch; auf ein mögliches Ding — meint er — das noch nicht ist, sondern nur ein gedachtes Ding bedeutet, könne ein anderes, wirkliches Ding nicht einwirken. Ich antworte: kann und soll es auch nicht. Wohl aber kann nur ein aus Akt und Potenz zusammengesetztes Wesen Gegenstand schöpferischer Thätigkeit sein, und ist es schöpferisch gesetzt, so kann ein Wirkliches nur deshalb auf dasselbe einwirken, weil es durch die in ihm vorhandene Potenzialität für eine solche Einwirkung empfänglich ist. Ein einfaches schlechthin Wirkliches, wie Herbarts Reale, bedarf weder des Schöpfers, um zu sein, noch bietet es einen Angriffspunkt für eine Einwirkung auf dasselbe. Wenn daher Herbart die Realen einander teilweise durchdringen läfst, so liegt darin eine zweifache Ungereimtheit, die Behandlung des Aktuellen wie eines Potenziellen, Passiven, Receptiven, und die des Einfachen wie eines Zusammengesetzten. Freilich entsteht die Frage, ob es damit ernst gemeint sei, und nicht im Grunde alle Wirksamkeit der Dinge in eine Region des Scheins falle, indes in der höhern Sphäre des Seins die Stille des Grabes herrscht. Gewifs aber ist: indem H. Thilo das angeführte Prinzip verwirft, beraubt er sich der Möglichkeit eines strikten Beweises für Gottes Dasein, wie er denn auf S. 164 nicht undeutlich zu verstehen gibt, dafs ein strikter Gottesbeweis nicht möglich sei.

Was den Satz des Widerspruchs betrifft, so kann derselbe allerdings nicht bewiesen, wohl aber erklärt und verteidigt werden, denn wenn er auch in der Linie der Beweisführung keine Voraussetzung hat, so können doch subjektive Bedingungen seiner Anerkennung erforderlich sein; hierzu nun gehört, wie ja das Beispiel Herbarts lehrt, angesichts der unumstöfslichen Thatsache des Werdens, die Anerkennung des potenziellen Seins, ohne welche fürwahr das Werden als „lebendiger“ Widerspruch erscheinen würde.

Ich habe mich für den Begriff des real Möglichen auch auf den hl. Augustin berufen. In dem von ihm festgehaltenen Begriff der Materie ersieht Thilo den Einflufs des Neuplatonismus. Mit Unrecht; denn dem hl. Augustin ist die Materie nicht Privation, sondern Realität, jedoch nicht schlechthinige, sondern in der Mitte stehend zwischen dem Aktualen und dem blofs Gedachten. Wenn ferner H. Thilo meint, mit der Berufung auf Augustin sei ich aus der Rolle des Philosophen gefallen, so läfst er aufser Acht, dafs ich an jener Stelle mich an einen Theologen wende, für den die Autorität — ein locus, der nach dem Aus-

spruch des hl. Thomas in philosophischen Dingen allerdings infirmissimus ist — eines Lehrers der Kirche eine höhere Bedeutung mit Recht beansprucht.

Damit weisen wir auch die weiteren Unterstellungen Herrn Thilos ab, als ob für uns ein freies Selbstdenken durch Bindung an äufsere Autoritäten unmöglich gemacht sei. Wie H. Thilo, so nehmen auch wir uns die Freiheit, frei unsere Autoritäten zu wählen, glauben aber viel zu frei und selbständig zu denken, um unseren Verstand z. B. den ungereimten Lehren eines Herbart gefangen zu geben.

Vom Begriff der Materie wendet sich Herr Thilo dem thomistischen Seinsbegriff zu und versteigt sich dabei zu der Äufserung, dafs die Thomisten das Wort Sein eigentlich nur in der Bedeutung der logischen Kopula im Urteil gebrauchen. (S. 170.) Den Beweis hiefür glaubt er in einer ebenfalls in diesem Jahrbuch erschienenen Abhandlung des H. Dr. Kadeřavek zu finden, derzufolge das Sein der Dinge sowohl durch positive, als auch negative Prädikate bestimmt werden könne. Aus dieser Ansicht ergebe sich die Konsequenz, dafs das Sein als eine verschiedener Intensität fähige Qualität und als eine zum Wesen hinzukommende Form betrachtet werde, sowie die weitere Konsequenz, dafs etwas, dem negative Prädikate beigelegt werden, insofern ein Nichtseiendes sei. Hieraus folge, dafs Gott allein absolut seiend, also (!) allein s e i, und dafs es aufser ihm nichts gebe, mit andern Worten die spinozistische Lehre von der einen Substanz und der Satz determinatio est negatio. Man wäre versucht, in diesem Räsonnement blofse Konsequenzmacherei zu ersehen, wenn H. Thilo nicht wirklich durch seinen falschen Seinsbegriff verleitet würde, aufserhalb der Herbartschen Lehre einer ursprünglichen Vielheit absoluter Existenzen überall nur das eine Sein des Pantheismus zu finden; denn kann das Sein nur als absolute Satzung gedacht werden, so haben wir nur zu wählen zwischen einer Mehrheit unabhängig bestehender absolut Seiender oder einer allumfassenden Realität im Sinne Spinozas und Hegels. Hiemit widerlegt sich auch das gegen die Lehre, Gott sei die Fülle des Seins, vorgebrachte Argument, Gott könne, wenn so bestimmt, kein Sein aufser sich haben, denn gäbe es ein solches, und wäre Gott nicht auch dieses Sein,. so wäre er insofern ein Nichtseiendes, also nicht das absolute Sein. Gott ist, entgegnen wir, nicht dadurch Fülle des Seins, dafs er, wie die Pantheisten annehmen, formell alles Seiende ist, sondern dadurch, dafs er in eminenter Weise alles Sein und alle Vollkommenheit in sich vereinigt.

Endlich nimmt H. Thilo Anstofs an der Lehre, Gottes Wesen sei das Sein, und meint, damit werde es zu einem leeren Begriffe gemacht. Es soll aber mit jener Bestimmung nichts anderes gesagt werden, als dafs das göttliche Sein nicht auf diese oder jene Wesenheit eingeschränkt, sondern dafs es sein Wesen sei, das (unserer Erkenntnis unzugängliche und daher nur analogisch so zu benennende) Sein selbst, d. h. die einfache Fülle der Vollkommenheit zu sein.

Nach diesen metaphysischen Bemerkungen wendet sich H. Thilo zu dem erkenntnistheoretischen Teile meiner Abhandlung und findet es tadelnswert, dafs ich denselben dem metaphysischen Teile vorangestellt habe. Ich sei damit der Manier der heutigen Modephilosophie gefolgt, der Metaphysik psychologische Untersuchungen vorauszuschicken, „obgleich es unmöglich ist, diese Frage wissenschaftlich zu beantworten, ehe die Metaphysik das ihr obliegende Geschäft, die allgemeinen Begriffe über das, was ist und geschieht, zu untersuchen und nötigenfalls zu berichtigen vollbracht hat.“ (S. 173.) Anders lasse sich nicht erklären, warum ich in dieser Hinsicht von Aristoteles, der die Metaphysik als prima philosophia betrachte, abgewichen sei. Möge sich H. Thilo beruhigen. Nicht die Rücksicht auf Kant oder irgend eine Modephilosophie, sondern der natürliche Gang der Sache ist es, der auf den eingeschlagenen Weg führte. Die psychologische Frage mufste die metaphysische vorbereiten. Auch in dieser Hinsicht trat ich in die Fufsstapfen des Stagiriten, wie sich H. Thilo aus den Büchern von der Seele l. III c. 1 überzeugen kann. Aristoteles schickt überhaupt die naturphilosophischen und psychologischen Untersuchungen den metaphysischen voraus; denn prima philosophia heifst die Metaphysik nicht, weil sie der Zeit nach und für uns, sondern der Sache und dem Gegenstande nach die erste ist. H. Thilo vergafs, dafs ich nicht Herbarts, sondern des Thomas von Aquin Lehre darzustellen unternahm, womit ich jedoch nicht leugnen will, dafs die Metaphysik die psychologischen Begriffe tiefer zu begründen die Aufgabe habe. Jedoch der für uns natürliche Weg führt über die Physik zur Metaphysik.

Zunächst findet H. Thilo meine Motivierung der Frage nach dem Individuationsprinzip durch den psychologischen Gegensatz der Vernunft, die das Allgemeine, und der Sinnlichkeit, die das Individuelle erkennt, „äufserst schwach“. Indes schwach oder stark, so kann doch nicht geleugnet werden, dafs das Problem nur dadurch entstehen konnte und thatsächlich entstand, dafs man auf diesen Gegensatz des Allgemeinen und Individuellen

aufmerksam wurde. H. Thilo meint freilich, die Thatsache, dafs wir allgemeine Vorstellungen haben, fordere zunächst nur zu einer psychologischen Untersuchung auf, die psychologische Frage aber, wie allgemeine Vorstellungen aus individuellen entstehen, entscheide nichts darüber, wie individuelle Dinge selbst entstehen, es sei denn, man setze schon voraus, dafs das Werden der Dinge unseren Vorstellungen parallel laufe. Diesem Einwande gegenüber gestehe ich zu, dafs die Frage in jener Fassung zunächst eine psychologische ist. Da jedoch nach aristotelischer und thomistischer Lehre, die ich darstellen und verteidigen wollte, das menschliche Erkennen, wenn auch nicht, wie Platon annahm, dem Werden der Dinge parallel, doch nach Charakter und Ursprung auf eine von ihm verschiedene Objektivität hinweist, so wird sich das Verhältnis, in welchem die Objekte des Verstandes und der Sinnlichkeit in den Dingen zu einander stehen, irgendwie in dem Verhältnis, welches sie innerhalb der appercipierenden Seelenvermögen zu einander haben, spiegeln müssen. Dies ist denn auch nach thomistischer Ansicht der Fall, derzufolge der Umstand, dafs das intelligible Wesen der Dinge in der abstrakten Auffassung des Verstandes mit der Form der Allgemeinheit behaftet ist, auf einen materiellen Grund der Individuation körperlicher Dinge hindeutet. Der Prozefs der Abstraktion geht in der Seele, nicht in den Dingen vor, aber in der Zusammensetzung der Dinge aus Stoff und Form, von denen, obgleich beide individuell sind, jene das Prinzip der individuellen Existenz, diese den Bestimmungsgrund des intelligiblen Wesens enthält, liegt der Grund, warum die Seele das zusammengesetzte Ding teils nach seinem allgemeinen Wesen durch den Verstand, teils nach seiner individuellen Erscheinung durch die Sinne erkennt. Es kann daher auch nicht von einem Sprunge aus der Psychologie in die Metaphysik, sondern nur von einem Fingerzeig die Rede sein, den uns psychologische Thatsachen zur Lösung eines metaphysischen Problems darbieten. Die thomistische Abstraktionstheorie hängt demnach innig mit der Frage nach dem Grunde der Individuation zusammen, sie mufste also ebenfalls behandelt werden, und da sie als psychologische Theorie der metaphysischen, wie wir sahen, voranzugehen hat, vor dem metaphysischen Problem. Nur ein philosophischer Standpunkt, der das menschliche Erkennen isoliert und dasselbe aus dem lebendigen Zusammenhang mit der Objektivität herausreifst, kann an dieser Behandlungsweise Anstofs nehmen.

Auf die von uns vorgetragenen psychologischen Lehren selbst eingehend, meint H. Thilo, wenn Sinnlichkeit und Ver-

stand zwei ganz verschiedene Vermögen seien, deren jedes sein eigenes Geschäft hat, das eine das Wahrnehmen, das andere das Denken, so sei es unbegreiflich, wie der Verstand auch das Einzelne kennen könne, was doch nur durch ein Wahrnehmen geschehen könnte, das der Sinnlichkeit allein zukommen soll. Hierin liege ein Widerspruch der Theorie mit sich selbst, durch welchen sie sich selbst aufhebe. Man stelle sich eben den Verstand wie eine Person vor, die sowohl wahrnehmen als denken könne. Ich antworte: nicht der Verstand ist diese Person, sondern der Mensch, der durch die Sinnlichkeit die Erscheinung und das Einzelne, durch den Verstand das Wesen und das Allgemeine, durch den letzteren aber als das höhere und umfassendere Vermögen (wie er im Selbstbewufstsein auch die sinnlichen Zustände auf sich bezieht) auch das Einzelne erkennt, jedoch nicht nach seiner nur den Sinnen sich offenbarenden phänomenalen Eigentümlichkeit, sondern als Grund und Subjekt des intelligiblen Wesens, also durch Reflexion auf die eigene abstrahierende Thätigkeit. Diese reflexe Erkenntnis ist deshalb auch nicht Wahrnehmung und der vermeintliche Widerspruch verschwindet.

Die Einwendungen, die H. Thilo gegen unsere Auffassung des Erkenntnisprozesses erhebt, hängen zu innig mit seiner Leugnung der realen Potenz und passiver Seelenvermögen zusammen, als dafs ein näheres Eingehen darauf notwendig erscheinen dürfte. Nur auf die Frage will ich antworten: ob das Anschlagen des Hammers an die Glocke dem Tone, den es bewirkt, ähnlich sei, womit die „alte Meinung“: qualis causa, talis effectus, als hinfällig hingestellt werden soll. Und zwar im Sinne des H. Thilo und der gegenwärtig herrschenden Ansicht von den sensiblen Qualitäten selbst. Versteht man den Ton physikalisch, so ist er dem Anschlagen ähnlich, weil eine Bewegung, wie dieser; betrachtet man ihn psychisch, so ist er dem Anschlagen unähnlich, aber auch nicht seine Wirkung, sondern höchstens von ihm veranlafst. Was gegen die Unterscheidung und Repartition der Funktionen des wirkenden und möglichen Verstandes gesagt wird, beweist nur die völlige Befangenheit des H. Thilo in seinen Herbartschen „vermögens“scheuen Vorurteilen. Er vermag den Unterschied einer receptiven und aktiven Funktion nicht zu fassen. Wenn er mich aber lehren läfst, dafs die Materie sich dem niederen Erkenntnisvermögen offenbaren könne, und dadurch in Widerspruch mit Aristoteles bringt, so weifs ich nicht, was ich hierzu sagen soll, da er unmittelbar zuvor meine eigenen Worte mitteilt: „während die Materie wegen der Schwäche ihres Seins

zwar dem niederen Erkenntnisvermögen in seiner organischen Beschränktheit nach ihrer zeiträumlichen Daseinsweise" u. s. w. Also nicht die Materie an sich offenbart sich den Sinnen, sondern der Körper, freilich durch die in der Materie wurzelnde zeiträumliche Erscheinung.

H. Thilo findet es ungereimt, dafs ich Gott ein Erkennen der Materie zuschreibe, weil die Materie ein Unbegriff sei. Die Bestimmung aber, dafs Gottes Wesen alles Sein eminent enthalte, nennt er eine leere Phrase, da man nicht wisse, worin das Eminente besteht. Aber man weifs doch, dafs es besteht, denn der schöpferische Grund des zufälligen, endlichen, beschränkten Seins kam nicht selbst zufällig u. s. w., sondern mufs notwendig, unbeschränkt, unendlich sein.

Wir sahen bereits oben, wie H. Thilo an den Ausdruck Ausgehen (Hervorgehen) sich heftet, um uns emanatistische Vorstellungen unterzuschieben. Dasselbe geschieht hier (S. 178) bezüglich des Wortes: Ausflufs, Ausfliefsen. Thomas von Aquin gebraucht dasselbe unbedenklich, weil es ja doch auf den Sinn und die nähere Bestimmung ankömmt; denn ein Emanieren, d. h. Hervorgehen durch Schöpfung, d. h. schlechthiniges Setzen durch eine wirkende Ursache mit Ausschlufs jeglichen Substrates in ihr oder aufserhalb derselben — ex nihilo sui et subjecti — ist eben nicht Emanation in dem von der Kirche verpönten pantheistischen Sinne des Wortes.

Zur Theorie des menschlichen Erkennens zurückkehrend, beanstandet H. Thilo den Ausdruck „passive Kooperation", sowie dafs den Sinnen ein Urteil über ihr respektives eigentümliches Objekt zuerkannt wird. Auch in diesen Fällen bleibt der minutiöse Kritiker an Worten kleben. Der erstere Ausdruck mag nicht ganz glücklich sein, aber der Sinn ist klar, es soll damit eine vitale Aufnahme des Erkenntnisobjektes durch sein Bild bezeichnet werden, denn von einem passiven Seelenvermögen ist nicht jede Operation ausgeschlossen, sondern nur jene, durch welche das Objekt erst in seiner Aktualität hergestellt wird, wie die der ernährenden Kraft, durch welche die Speise, des wirkenden Verstandes, durch welche das Phantasma zubereitet wird. In solchem Sinne unterscheiden die Peripatetiker aktive und passive Seelenvermögen. Darüber, dafs ein Anhänger Herbarts für solche Unterscheidungen kein Verständnis besitzt, brauchen wir uns freilich nicht weiter zu wundern. (S. 179.) — Ein Urteil aber schreiben wir den Sinnen nur in einem analogen, nicht in demselben Sinne, wie dem Verstande, zu; dieser urteilt formell, d. h. über Sein und Nichtsein, Wahres und Falsches, dagegen

der Sinn nur materiell, sofern er die Unterschiede der Farben erkennt und dem Verstande die Grundlage für sein formelles Urteil darbietet.

Nicht befremden darf uns das Gesamturteil, das H. Thilo über unsere, wie er sich ausdrückt, „spekulative Psychologie" fällt, dafs sie nur vermittelst sinnlicher Vorstellungen ihr Werk vollbringe und nicht im entferntesten an einen Beweis, dafs man den Vorgang logisch notwendig so denken müsse, gedacht, das ganze vielmehr nur erzählt werde, als ob es eine empirische Thatsache wäre. (A. a. O.) Dieses Urteil läuft darauf hinaus, dafs unsere Methode nicht die des Herbart und seiner Schule ist. Wie in der Theorie des natürlichen Werdens, so gehen wir auch in der Psychologie von den Thatsachen aus und suchen den ihnen entsprechenden begrifflichen Ausdruck und die sie erklärenden Gründe. Wir führen die Thätigkeiten auf Vermögen, diese auf ihren Wesensgrund zurück. Der Anhänger Herbarts freilich sieht hierin nichts als Widersprüche. Ein Wesen kann nach ihm nicht verschiedene Vermögen haben; auch ist darin kein Wechsel der Thätigkeiten möglich. Es ist nichts als Identität mit sich selbst: A = A. Nun sollen aber doch die Erscheinungen erklärt und auf „Sein" zurückgeführt werden. Dies geschieht durch die famose — sit venia verbo — Theorie von dem teilweisen Durchdringen der Realen und den daraus resultierenden „Selbsterhaltungen"! Was dem Herbartianer im empirischen Bewufstsein Vorstellung, Erkennen, das ist ihm im wissenschaftlichen: Selbsterhaltung. Wir sind daher in der Lage, den grundlosen Vorwurf, unser Geschäft mit sinnlichen Vorstellungen zu vollbringen, mit seiner ganzen Wucht zurückzugeben. Denn die Realen, die um kein Haar besser sind, als die demokritischen Atome, verhalten sich in dieser Herbartschen Theorie genau wie zwei Stücke Holz, die, wenn aneinander gerieben, an Selbsterhaltungen so Aufserordentliches leisten, dafs sie Feuer und Flammen sprühen. Da diese nun offenbar lauter Vorstellungen sind, so wäre es interessant, eine solche Feuersprache zu verstehen, um zu wissen, ob nicht die hier in Thätigkeit tretenden Realen sich vielleicht über Herbartsche „exakte Philosophie" unterhalten. Und diese Art zu philosophieren rühmt sich, durch das kritische Läuterungsfeuer eines streng logischen Denkens hindurchgegangen zu sein (S. 180).

H. Thilo kann nicht begreifen, dafs eine Erkenntniskraft vorhanden sei, ohne dafs und ehe dieselbe sich bethätigt (Ebd.). Die Kraft ist ihm nur in und mit der Aktion. Demzufolge würden wir z. B. im Tiefschlafe aufhören, vernünftige und sinnliche

Wesen zu sein. Den eigentlichen Grund unserer Erkenntnistheorie aber glaubt H. Thilo aus unserer Auffassung des intellectus possibilis nach der Analogie der Materie erschliefsen und im „naiven Realismus“, der die in unseren Empfindungen vorhandenen sensiblen Qualitäten für Bestimmungen der Dinge an sich halte, finden zu dürfen. Wir hielten die Dinge für an sich rot u. s. w., obgleich wir doch die Vorstellungen nicht mit den Dingen, ihren vermeintlichen Originalen, vergleichen könnten (S. 181). Wie kann denn, fragen wir, H. Thilo die Unähnlichkeit der Dinge und der Vorstellungen behaupten, wenn zur Entscheidung der Frage eine Vergleichung mit den Originalen notwendig ist? H. Th. wundert sich, wie wir noch dem naiven Realismus des Aristoteles huldigen können allem zum Trotz, was nicht allein die neuere Philosophie, sondern auch unabhängig von ihr die Naturwissenschaft unwiderleglich dargethan habe. Da hier nicht Zeit und Ort ist, diese weitaussehende Frage zu erörtern, so begnüge ich mich, die Behauptung zu bestreiten, dafs die Naturwissenschaft unabhängig von der Philosophie die Objektivität der sensiblen Qualitäten in Abrede ziehe oder gar die Nichtobjektivität derselben unwiderleglich bewiesen habe.

H. Th. ist unerschöpflich in der Auffindung von Widersprüchen. Es soll nämlich unserem naiven Realismus widersprechen, dafs wir noch zwischen Wesen und Erscheinung unterscheiden. Denn seien die Dinge nach unserer Annahme so wie sie uns erscheinen, so hätten wir ja eben hierin ihr Ansich, ihr Wesen. So kann wieder nur ein Jünger Herbarts reden, der zwischen Wesen und Ansich nicht zu unterscheiden weifs. Das Ansich ist eben zweideutig. Es kann bedeuten, was die Dinge unabhängig von unserem Vorstellen sind, und es kann damit gemeint sein ihre Substanz, was sie nach ihrem, den Eigenschaften, Thätigkeiten, Beziehungen zu Grunde liegenden An- und Fürsichsein sind. Wir unterscheiden also in den Dingen Substanz und Eigenschaften u. s. w. und können ohne Widerspruch sagen, dafs sie an sich, d. h. unabhängig von unseren Vorstellungen diese Natur, diese Eigenschaften u. s. w. haben. Wir lehren eben keine einfachen Realen mit einfacher Wesensqualität nach der Formel A = A, B = B u. s. w., die Zeit und Ort nichts angeht, die ohne reale Beziehungen u. s. w. sind (S. 182).

Da H. Thilo keinen Unterschied des Aktuellen und Realen kennt, so ist ihm die Abstraktion vom aktualen Gehalte des Sinnenbildes gleichbedeutend mit der Abstraktion von jedem Inhalte. (A. a. O.) Er frägt weiterhin, wie es zugehe, dafs der wirkende Verstand den potenziell im Sinnenbild enthaltenen

Wesensbegriff abstrahiere (S. 183). Als ob der Mangel einer befriedigenden Erklärung des Wie die Gewifsheit des Dafs, wo sie vorhanden ist, erschüttern könnte! Steht einmal fest, dafs der Verstand seine Begriffe aus den sinnlichen Vorstellungen schöpft, nicht aber selbständig erzeugt, oder von vorneherein besitzt, so werden wir die Bedingungen eines solchen Vorgangs anerkennen müssen, auch wenn wir das Wie nicht durchweg befriedigend beantworten können. Würde nicht auch z. B. Herbart die Frage nach dem Wie der teilweisen Durchdringung der einfachen Realen mit der Antwort abweisen, es müsse dieselbe, um den Schein einer kontinuierlichen Ausdehnung zu erklären, angenommen werden, obgleich sie sich nicht begreifen lasse? Nur stehen wir in dem Falle der Herbartschen Realen vor einem wirklichen, handgreiflichen Widerspruche, so dafs für uns die Frage nach dem Wie allerdings hinwegfällt.

In der Bemerkung H. Thilos, der Verstand dürfte nicht von den sinnlichen Vorstellungen abstrahieren, sondern müfste sie im Gegenteil in ihrer Vollständigkeit betrachten, liegt ein völliges Mifsverständnis der aristotelischen Theorie. Denn erstens heifst Abstrahieren nicht überhaupt vom Gehalte der sinnlichen Vorstellung, sondern von dem Zufälligen an ihr, oder den materiellen Bedingungen, unter denen die reale Wesenheit aktuiert ist, absehen; zweitens betrachtet der Verstand die sinnliche Vorstellung überhaupt nicht, sondern ausschliefslich den aus ihr durch die Wirksamkeit des thätigen Verstandes abstrahierten Wesensbegriff.

Zuletzt glaubt unser Gegner, die ganze Abstraktionstheorie über den Haufen zu werfen durch die Unterscheidung allgemeiner Vorstellungen und metaphysischer Begriffe, wie Substanz, Ursache; die ersteren seien in der That nur Abbreviaturen, da sie ohne Beziehung auf individuelle Dinge nur unverstandene Namen bleiben; die letzteren aber würden mit logischer Notwendigkeit vom Denken erzeugt. Diese Art, die metaphysischen Begriffe von den „allgemeinen" zu unterscheiden, halten wir für grundlos. Wenn der allgemeine Begriff z. B. des Tieres nicht ohne sinnliche Vorstellung gebildet und festgehalten werden kann, so beweist dies nichts gegen seinen wesentlichen Unterschied von der sinnlichen Vorstellung und trifft auch bei den metaphysischen Begriffen zu; denn auch diese können nicht ohne sinnliche Grundlage gebildet und festgehalten werden. H. Thilo wird sonach entweder alle Begriffe nominalistisch deuten oder von allen zugeben müssen, dafs sie einen selbständigen, wenn auch nicht immer von der Beziehung auf den Stoff freien Inhalt haben.

Betrachten wir den Begriff Tier, so unterscheidet er sich von jeder sinnlichen Vorstellung dadurch, dafs er definierbar ist und eine bestimmte Gattung des Seins (Substanz), also schliefslich das Sein zum Elemente hat, während die sinnliche Vorstellung an das Element der räumlichen Ausdehnung gebunden ist. Begriff und Gemeinbild sind zwei sehr verschiedene Dinge.

Eingehend auf das Thema meiner Abhandlung, das Prinzip der Individuation, behauptet H. Thilo, dieses Problem stamme nicht sowohl von Aristoteles, sondern von Platon und den späteren Platonikern. Aristoteles habe nicht die Gattungsbegriffe für wahre Wesen gehalten, wenn er sie auch (?) zweite Wesen nannte. Aber schon dieser Umstand, dafs Aristoteles von zweiten Wesenheiten spricht, abgesehen von der bestimmten Äufserung de Anima III, 4, wozu Analyt. Poster. I, 31 kommt, macht die Frage notwendig, wie sich die zweite Wesenheit zur ersten verhalte. Die Antwort konnte keine andere sein, als dafs die zweite Wesenheit (die Art, Spezies) durch die Materie zu individuellem Dasein kontrahiert werde, dafs dieses aber — und hierin weichen Aristoteles und nach ihm der hl. Thomas bestimmt von Platon ab — nicht durch Verbindung (Teilnahme) der individualisierenden Materie mit einem Allgemeinen, sondern vermittelst der Formierung des Stoffes durch eine wirkende Ursache geschehe. Gegen die nähere Bestimmung der individualisierenden Materie als materia signata erinnert unser Gegner, dafs also doch nicht die Materie allein, sondern auch die Form, ja diese vor allem Prinzip der Individuation sei. Bei diesem Räsonnement vergifst er ganz und gar den Fragepunkt, um den es sich handelt, und den ich doch mit der wünschenswertesten Schärfe fixiert zu haben glaube, nämlich die Erklärung der unvollkommenen Art und Weise, wie körperliche Wesen im Unterschiede von Geistwesen individuiert sind, zu geben. Als Erklärungsgrund der unvollkommenen Individuationsweise körperlicher Wesen aber dient die Materie nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer Potenzialität. Denn nicht allein, wie H. Thilo anzunehmen scheint, ein wirkendes, sondern auch ein passives und potenziales Element kann Grund von etwas sein. Hieraus erhellt auch, dafs ich keineswegs „unbewufst“ vom aristotelischen Begriff der Materie abweiche, wenn ich eine bestimmt abgegrenzte Quantität als Bedingung körperlicher Individuation betrachte, denn obgleich eine solche in den Accidentien liegende Bedingung erfordert wird, so liegt doch der Grund ausschliefslich in dem potenziellen Bestandteil der zusammengesetzten körperlichen Wesenheit, der Materie.

Den Hauptgrund der Unhaltbarkeit der thomistischen Lehre von der Individuation erblickt H. Thilo in der Annahme, dafs aus der Vereinigung zweier möglichen Dinge (Form und Materie) ein Wirkliches entstehen soll. Die Antwort hätte er bereits im Jahrbuch auf S. 191 ff. unter dem Titel „Platonische und aristotelische Denkweise, platonische Idee und aristotelisches Bewegungsprinzip" finden können. Von jeher hat die oberflächliche Kritik die Theorie von Form und Materie schon aus dem Grunde für falsch erklärt, weil ein wirkliches Ding nicht aus zwei möglichen bestehen könne. H. Thilo erhöht die Oberflächlichkeit, wenn er die Falschheit derselben darin sucht, dafs ein wirkliches Ding nicht aus möglichen entstehen könne. Als ob das letztere von einem Peripatetiker je behauptet worden wäre! Wir lehren vielmehr, dafs ein Wirkliches nur wieder durch ein Wirkliches oder durch ein solches und zugleich aus einem solchen entstehe, durch ein Wirkliches allein auf dem Wege absoluter Setzung (Schöpfung aus Nichts), durch ein Wirkliches und aus einem solchen auf dem Wege der Veränderung und Bewegung eines vorhandenen Stoffes (materia secunda), jedoch auf Grund einer diesem als Element immanenten Potenzialität (mat. prima).. Man wird sagen: gut, wie verhält es sich aber mit dem Bestehen der körperlichen Dinge aus zweien möglichen Dingen? Einfach so: das Bestehende ist das Ganze, und dieses Ganze ist das simpliciter Wirkliche, die Teile aber, aus denen es besteht, haben ihre Wirklichkeit eben in dieser ihrer Vereinigung, während sie für sich gedacht (von gewissen für sich bestehen könnenden Formen, wie den menschlichen Seelen abgesehen) allerdings blofs möglich sind. So unterscheiden wir auch Vokale und Konsonanten, obgleich sie nur in ihrer Verbindung einen wirklichen Laut geben. Der Schlufs unseres Kritikers verstöfst gegen die Logik, denn wäre er richtig, so könnten Silben nicht aus Buchstaben, und ein Körper nur wieder aus Körpern bestehen, womit auch die einfachen Realen, die in ihrem Zusammensein das Zusammengesetzte bilden sollen, ihren Anspruch, als Prinzipien zu gelten, verlieren würden.

Unser Kritiker erhebt indes gegen unsere Theorie noch andere Bedenken. Er findet darin (S. 187) nur eine populäre Redeweise ohne eine Spur metaphysischer Untersuchung. Wir hätten nachweisen sollen, dafs und wie Thun und Leiden ohne Widerspruch zu denken seien, und durften nicht so einfachhin ein Wirken annehmen, da wir nur Veränderung wahrnehmen. Nun ja, nicht alle Untersuchungen lassen sich auf einmal anstellen. Indes ist richtig, dafs wir mehr annehmen, als wir

wahrnehmen, nämlich auch das, was unsere Vernunft einsieht, und hiezu gehört die Notwendigkeit einer wirkenden Ursache, wo eine Veränderung stattfindet, sowie die Einsicht, daſs eine solche nicht ohne Substrat und ohne ein Leiden stattfinden könne. Die Möglichkeit des Thuns und Leidens in den körperlichen Dingen erklären wir daher aus einem doppelten in ihnen vorhandenen Grunde, der Passivität (Materie) und Aktivität (Form), und glauben mit diesen Reflexionsbegriffen auf einer solideren Basis zu stehen, als Herbart mit seinen einfachen Realen, die weder wirken noch leiden können, und die nur durch widersinnige Fiktionen, durch welche nicht allein die populäre Vorstellungsweise, sondern auch die spekulative Vernunft auf die Folter gespannt wird, den Thatsachen der Erfahrung angenähert werden können.

Nach alledem begreift sich, daſs auch der gemäſsigte Realismus des Thomas von Aquin in den Augen des H. Thilo keine Gnade findet. Derselbe soll das Schicksal aller Vermittlungsversuche zwischen extremen Ansichten teilen, nämlich Widersprechendes vereinigen zu wollen. Dem Begriff sei die Allgemeinheit zufällig — eine nominalistische Bestimmung; und doch werde er durch die Materie kontrahiert — eine realistische Bestimmung. Weder das eine noch das andere ist richtig. Denn der Nominalismus kennt keinen gegen Allgemeinheit und Individualität gleichgiltigen, selbständigen Inhalt des Begriffs, und der extreme Realismus kennt keine wirkliche Kontraktion des allgemeinen Wesens. Richtig verstanden bedeutet der gemäſsigte Realismus dies: Ein Wesensgedanke, dem es an sich zufällig ist, ob er in einem oder in mehreren verwirklicht wird, gewinnt durch die Thätigkeit einer wirkenden Ursache im Stoffe mehrfache Realität, durch die Auffassung des abstrahierenden Verstandes erlangt er wieder seine ursprüngliche Einheit und Indifferenz gegen das Allgemeine und Individuelle, und wird erst durch die Beziehung auf die vielen individuellen Dinge, in denen er durch Aufnahme in den Stoff verwirklicht ist, zu einem formell Allgemeinen im denkenden Verstande.

Den Schluſs der Thiloschen Kritik bildet eine allgemeine Charakteristik der aristotelischen Philosophie, die auf der Oberfläche der Empirie bleibe, aber wegen des Aufwandes an logischer Ordnung, Einteilung u. s. w. meine, in wirklicher Spekulation begriffen zu sein (S. 189.). Grund dieser Verirrung sei die Vernachlässigung der Untersuchung der Begriffe darauf, ob sie ohne logischen Widerspruch gedacht werden können. Die Eleaten hätten sie begonnen, Platon noch irgendwie geübt, Aristoteles in

Vergessenheit gebracht. Wer die Geschichte der Philosophie kennt, sieht leicht ein, wie schief dieses Urteil ist. Gerade die Schärfe in der Behandlung der Begriffe ist es, was Aristoteles vor den Eleaten und Platon auszeichnet. Für Herrn Thilo aber ist jenes Urteil charakteristisch. Er dringt auf Prüfung an der Norm des logischen Widerspruchs, setzt aber das Logische in den Formalismus des Identitätsprinzips, das aus dem Denken einen um sich selbst sich drehenden Kreisel macht, dessen Formel ist A = A, B = B u. s. w., und dessen metaphysische Konsequenz die nichtssagenden und nichtsbedeutenden Realen sind. Die Resultate dieser Wissenschaft sind freilich ganz andere, als die der aristotelischen: Die Spaltung des Wirklichen in zwei Welten, eine Welt des Seins, wo die formal-logisch konstruierten gespenstigen Realen mit ihren unbekannten Qualitäten umgehen; — und eine Welt des Scheins, die empirischen Dinge, die nicht werdend, sondern selbst das widersprechende Werden — die Maja — sind. Als Brücke schieben sich zwischen diese beiden Welten die „zufälligen Ansichten“. Es ist nicht schwer, einzusehen, dafs diese durch logische Untersuchungen der Begriffe gewonnene Philosophie nichts weiter als ein verfeinerter, mit den Hilfsmitteln der modernen Wissenschaft aufgeputzter Atomismus ist. Die Frage der Individuation löst sich da sehr einfach; in der Welt des Scheins gibt es keine wahren Individuen, weil keine wahren Wesen; in der Welt des Seins aber ist jedes Reale an sich und unmittelbar individuell und besitzt eine Individualität, wie wir sie Gott allein zuschreiben zu dürfen glauben. Denn die Realen sind in Wahrheit ebenso viele Götter. In allen diesen Lehren aber erblicken wir die Folgen des eleatischen Seinsbegriffs und die wirklichen „unzulänglichen Anfänge“, denen gegenüber die aristotelischen Unterscheidungen, mit denen sowohl die empirische als auch eine transcendente Wirklichkeit bestehen kann, einen wahren und bedeutenden Fortschritt darstellen.

Regensburg, den 4. August 1888.

Hochachtungsvollst

Dr. Glossner.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Bölcseleti Folyóirat.

Die Encyclica „Aeterni Patris“ hatte auch für Ungarn die gewünschte Wirkung; als Beweis dient uns die philosophische Zeitschrift „Bölcseleti Folyóirat“, die in ungarischer Sprache 30—40 Bogen stark unter der Redaktion der Herren Dr. Johannes Kiſs und Dr. Matthias Palmer in Temesvar bereits den dritten Jahrgang vollendet und somit die Existenzfrage glücklich gelöst hat. Wir begrüſsen mit Freuden diese Zeitschrift, da sie berufen ist, einem groſsen Mangel abzuhelfen und sehr viel Gutes zu stiften. Die äuſsere Ausstattung ist sehr gelungen; und wenn der innere Gehalt noch nicht auf gleicher Höhe ähnlicher Fachorgane des Auslandes steht, so müssen die groſsen Hindernisse und die bisherigen Verhältnisse in Ungarn als Entschuldigung dienen. Es fehlt nicht der gute Wille, nicht der Fleiſs und der spekulative Geist, wohl aber fühlt man den Mangel der richtigen philosophischen Schulung; doch die Zeischrift soll ja selbst eine tüchtige Schule für strebsame Geister werden, und wir hoffen das Beste für die Zukunft.

Vor uns liegt der zweite Jahrgang, bei dessen Besprechung wir uns erlauben, auf einige Unrichtigkeiten und Fehler aufmerksam zu machen, um so wenigstens indirekt zur Entwicklung der genannten Zeitschrift beizutragen; natürlich können wir uns hier nicht auf weitläufige Erörterungen und Widerlegungen einlassen.

Zweiter Jahrgang (1887) Heft I. Die vergleichende Religionswissenschaft von Aug. Fischer-Colbrie p. 20. Der Begriff der Schönheit von Petrus Martin p. 34. Von der sittlichen Anrechnung von Dr. Emmerich Nemes p. 44. Gegenbemerkungen auf H. Stöckls Gegenkritik von Matthäus Merchich p. 70. Zwischen Stöckl, dessen Aufsatz, in das Ungarische übersetzt, in dieser Zeitschrift veröffentlicht worden, und Merchich kam es zu einer Kontroverse über den Positivismus. Merchich behauptet, daſs die Darstellung des Positivismus und dessen Bedeutung durch Stöckl ungenau und fehlerhaft sei. Wir leugnen nicht, daſs manche Bemerkungen des H. M. eine gewisse Berechtigung haben; doch was M. von der Anwendbarkeit des positivistischen Gesetzes auf die naturgemäſse religiöse Entwicklung der Menschheit sagt, ist nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch unrichtig. M. anerkennt die Thatsache, daſs die ursprüngliche Form der Religion bei allen Völkern der Monotheismus war, aber gerade durch diese historische Thatsache findet M. das Gesetz des Positivismus auf das glänzendste gerechtfertigt. M. beweist seine Theorie folgenderweise. Entweder ist der ursprüngliche Monotheismus eine naturgemäſse Kulturerrungenschaft der Menschheit, dann ist das Gesetz des Positivismus falsch; oder der Monotheismus ist die Wirkung einer die natürliche Entwicklung überholenden Ursache, dann ist aber das Gesetz des Positivismus glänzend gerechtfertigt, d. h. es bedurfte einer auſserordentlichen Gegenwirkung, um

den Monotheismus entstehen und aufrecht erhalten zu lassen, sonst wäre die Menschheit nach ihrer naturgemäfsen Entwickelung durch die Phasen des Polytheismus und Fetischismus hindurchgegangen. M. nimmt den zweiten Fall an, dafs nämlich der Monotheismus die Wirkung einer übernatürlichen Ursache ist, sonst wäre alles, was in der Fundamental-Dogmatik „de necessitate et facto revelationis etiam quoad legem naturalem" gesagt wird, unrichtig. Daraus zieht M. folgende Schlufsfolgerungen: An der Wiege der Menschheit hat eine übernatürliche Ursache den „passus" der natürlichen geistigen Entwicklung verhindert. Nachdem die sich selbst überlassene Menschheit die übernatürliche Einwirkung der Uroffenbarung verloren hat, begann die naturgemäfse geistige Entwicklung. Der erste Schritt der naturgemäfsen religiösen Entwicklung sind der Fetischismus und Polytheismus. Dieser ganze Ideengang würde uns eher auf einen Vollblut-Darwinianer als einen kath. Pfarrer raten lassen, und wir haben ihn nur darum so ausführlich und beinahe wortgetreu wiedergegeben, damit unseren Bemerkungen kein Mifstrauen entgegengebracht werde. Vor allem ist die Argumentation des Herrn M. auch formell unrichtig, quia datur tertium; denn es kann etwas geoffenbart und dennoch naturgemäfs sein, e. g. die Praeambula fidei und alle jene natürlichen Wahrheiten, die geoffenbart sind, beweisen dies ganz klar; so ist der Monotheismus allerdings auch geoffenbart, bleibt aber dennoch naturgemäfs für die Menschheit. Die Fundamental-Dogmatik lehrt allerdings die Notwendigkeit der Offenbarung auch bezüglich der natürlichen Wahrheiten, aber sie lehrt auch, wie diese Notwendigkeit zu verstehen sei; sie ist nur eine moralische und diese keine totale, sondern nur eine partielle. Darnach sind nun die Schlufsfolgerungen des Herrn M. zu berichtigen. An der Wiege der Menschheit hat die übernatürliche Wirkung den naturgemäfsen Schritt der geistigen Entwicklung nicht verhindert, sondern im Gegenteil erleichtert und vervollkommnet. Die Menschheit, nachdem sie die Uroffenbarung vergessen, begann nicht die naturgemäfse Entwicklung, sondern verfiel der geistigen und sittlichen Entartung und Korruption, die für sie gewifs nicht naturgemäfs war, und aus der sie nur durch das Christentum gerettet worden ist. Der Fetischismus und der Polytheismus ist nicht der erste Schritt der naturgemäfsen geistigen und religiösen Entwicklung, sondern der letzte Schritt auf der Bahn der geistigen und religiösen Entartung, die letzte Stufe des Irrtumes, der gewifs nicht naturgemäfs ist. Wir können unsere Bemerkungen über diesen Artikel nicht schliefsen, ohne an die geehrte Redaktion die ernste Bitte zu richten, in der Zukunft bei der Aufnahme ähnlicher Artikel sorgfältiger zu sein, damit nicht solche Leser, die in der Arist. Philosophie und Theologie weniger bewandert sind, irregeführt werden. — Kants gnoseologischer Standpunkt von Dr. M. Palmer p. 84: Über die Wesenheit der anorganischen Körper von Dr. J. Kifs p. 95: Philosophische Bewegung und Vermischtes. Über einige phil. Handbücher von Dr. J. Kifs p. 106. Besprochen werden Palmieri, Liberatore, Zigliara, Tongiorgi und Brin. K. findet das Werk des letzteren für das brauchbarste Handbuch, die Werke der übrigen Autoren findet er entweder zu ausführlich oder zu knapp. Lotze und Dr. Maur. Nármán besprochen von Dr. M. Palmer p. 110. Die philosophischen Vorlesungen auf unseren Hochschulen, Vermischtes p. 113. Die ung. Sprache in der Philosophie von Mich. Srabó p. 119. Litterarischer Anzeiger. Die Philosophie des Homer von Jul. Ferenczi (Homeros Philosophiya), Budapest III—241, Preis 2 fl. ö. W., besprochen von Aug. Fischer-Colbrie p. 123. Die grofsen Welträtsel von Tilmann Pesch, besprochen von Dr. M. Palmer p. 127. Ar ó-Rari népek müvelödési törtenete (Kulturgeschichte der alten Völker) von J. Rézbányai, 1 B., Buda-

pest XI—496 3 fl. ö. W., von der kath. Presse sehr gut aufgenommen und günstig besprochen von Dr. J. Kiſs p. 130. Zeitschriftenschau p. 134.

Heft II. Die Philosophie der Welt aus Seelen von Dr Eng. Srentkláray p. 164. Besprochen wird das System des ung. Arztes und Philosophen Michael Petöcz. Nach diesem ganz eigenartigen Philosophen gibt es überhaupt nichts Seiendes auſser der Seele. Alles, was existiert, ist Seele. Petöcz leugnet den Unterschied zwischen Geist und Materie. Die Materie besteht aus toten Seelen. Seine Werke sind in deutscher Sprache erschienen, und zwar: Die Welt aus Seelen, Ofen 1838. Ansicht des Lebens, 1838. Ansicht der Welt, Leipzig 1838. Begriff der Schönheit von P. Martin p. 178. Die sittliche Anrechnung von Dr. E. Nemes p. 187. Die Hauptleidenschaften des Zeitalters des Fortschrittes von Dr. Georg Steécz p. 214. Die Liebe von M. Srabó p. 214. Bemerkungen zur Besprechung des Positivismus von L. Kenyerer p. 222. Phil. Bewegung. Vermischtes. Über einige phil. Handbücher von Dr. J. Kiſs p. 237. Besprochen werden Egger und Dupeysat; das Handbuch Eggers wird aus vielen Gründen für unbrauchbar erklärt, während das des letzteren empfohlen wird. Der menschliche Embryo als der angebliche Zeuge der Descendenz-Theorie von Dr. M. Palmer p. 240. Ein hochangesehener Naturforscher über Darwin von Dr. M. Palmer p. 243. Wann und mit welcher Einteilung sollte die Philosophie an unseren theol. Anstalten vorgetragen werden von Dr. J. Kiſs p. 247. Die ung. Sprache in der Philosophie von L. Srekrényi p. 251. Litterarischer Anzeiger. Spiritualisme et Liberalisme p. M. Ferraz, besprochen von Dr. M. Palmer p. 260. Zeitschriftenschau.

Heft III. Die Philosophie der Welt aus Seelen von Dr. Eng. Srentkláray p. 279. Die Hauptleidenschaften des Zeitalters des Fortschrittes von Dr. G. Steécz p. 310. Die divina Comedia und die Philosophie von E. Csiesáky p. 318. Über die Wesenheit der anorganischen Körper von Dr. J. Kiſs p. 333. Phil. Bewegung. Vermischtes. Einige phil. Handbücher. J. van der Aa wird für den Schulgebrauch zweckmäſsig befunden, Sanseverino für jene Schulen empfohlen, in denen nur wenige Stunden auf Phil. verwendet werden, Fr. Aloysio zu kurz befunden; besprochen von Dr. J. Kiſs p. 345. Ein Brief Sr. Heil. Leo XIII. an Mgr. d'Hulst und ein Schreiben des Kan. Alfons Vespignani p. 349. Vom Harakiri p. 353. Die ung. Sprache in der Philosophie von M. Srabó p. 357. Litterarischer Anzeiger. La Philosophie en France aux dix-neuvième siècle par Félix Ravaison, besprochen von Dr. M. Palmer p. 363. Zeitschriftenschau.

Heft IV. Der Begriff der Substanz bei Aristoteles von Dr. J. Kiſs p. 390. Religionsphilosophische Ansichten der Eleaten von Dr. M. Palmer p. 402. Über den Einfluſs der Geschichte der Philosophie auf die Entwicklung der Wissenschaften von Dr. Eng. Srentkláray p. 416. Der phil. Standpunkt des hl. Thomas von Aqu. verglichen mit dem Kants von P. Martin p. 425. Religion und Religionen von Aug. Fischer-Colbrie p. 434. Der Problematismus und die verschiedenen Grade der vollkommenen Erkenntnis von M. Merchich p. 467. Der Geschmack von M. Srabó p. 480. Die Idee des Glückes, der Tugend und der Seligkeit von Dr. E. Nemes p. 498. Über den Ursprung der Sprache von L. Srekrényi p. 508. Der Geist der wahren Naturphilosophie von Dr. Amb. Kádár p. 514. Die Unsterblichkeit der menschl. Seele von P. Angelicus p. 525. P. A. will nach streng scholastischer Methode seine These beweisen, doch wir können die Beweisführung nicht als sehr gelungen kennzeichnen, sie ist mangelhaft. Ein Ding kann wohl per se oder per accidens zerstört werden, aber es kann nicht durch ein unendliches oder endliches Sein vernichtet werden. Daſs ein Ding durch ein endliches Sein vernichtet werden könnte, ist rein

undenkbar. Noch auffallender ist der Syllogismus, der beweisen soll, dafs die menschliche Seele durch kein endliches Sein vernichtet werden kann, wie ihn P. A. vorbringt. Wenn ein endliches Sein die Seele des Menschen vernichten könnte, dann würde daraus folgen, dafs ein endliches Sein das Werk Gottes zerstören könnte. Ein endliches Sein aber kann nicht das Werk des unendlichen Seins zerstören, also kann ein endliches Sein die Seele des Menschen nicht zerstören. Dieser Syllogismus beweist gar nichts; denn die Gnade, ein Werk Gottes in der übernatürlichen, und tausend andere Dinge, die Werke Gottes in der natürlichen Weltordnung sind, werden durch endliche Ursachen zerstört. Hat der Verfasser es für notwendig erachtet, den Beweis zu erbringen, dafs durch ein endliches Sein kein Ding, also auch die menschliche Seele nicht, vernichtet werden kann, so wäre hiefür der allgemein gebräuchliche auch zugleich der beste: Contrariorum eadem est ratio. Ein endliches Sein hat nicht die Kraft, etwas zu erschaffen, also auch nicht die Kraft, etwas zu vernichten. Zur Beweisführung, dafs die Fähigkeiten der menschl. Seele nach dem Tode fortdauern, müssen wir bemerken, dafs nach der Lehre des hl. Thomas die Fähigkeiten der Seele von der Wesenheit derselben realiter verschieden sind, und so der Beweis des P. A. p. 510 nur dann etwas beweisen würde, wenn die Fähigkeiten der Seele mit der Wesenheit derselben identisch wären. Der Satz, dafs die Seele in ihrer geistigen Thätigkeit vom Leibe unabhängig ist, ist in der allgemeinen Fassung, wie er p. 521 vorkommt, unklar und störend. Damit die Beweisführung korrekt sei, mufs ein Unterschied gemacht werden zwischen subjektiver und objektiver Abhängigkeit. Die Stelle aus dem hl. Thomas ist p. 522 unrichtig citiert. Wissen und Glaube von L. Rengeres p. 546. R. gesteht es selbst, dafs viele anderer Ansicht sind als er, auch wir gehören zu diesen. Der Rationalismus ist ein Feind des Glaubens, weil er die Kraft des menschl. Geistes überschätzt, aber der Traditionalismus nicht minder, weil er sie unterschätzt; um den ersteren zu bekämpfen, darf man dem letzteren nicht zu nahe kommen. Die ersten Prinzipien der Vernunft sind unbedingt wahr, sonst ist der allgemeine Skepticismus unvermeidlich. Sie sind nicht durch die Erfahrung erworben, denn ohne ihre Voraussetzung kann es überhaupt keine wissenschaftliche Erfahrung geben. Die Definition des Wissens, wie sie R. p. 530 gibt „als das Gefühl der Sicherheit irgend einer unserer Erkenntnisse", ist unhaltbar. Der Glaube gibt uns ja auch das Gefühl der Sicherheit dessen, was wir durch die Offenbarung erkennen. Allzu kühn ist die Behauptung, dafs man vom menschlichen Wissen keinen definitiven Begriff geben kann; dann kann man aber auch über das Verhältnis des Wissens zum Glauben keinen definitiven Begriff geben. Die Induktion und die Schule von Jul. Kozari p. 560. Die Idee der Freiheit von E. Makra p. 571.

Graz. P. Leo Michel. O. P.

Krause, **Dr. Jos., Die Lehre des heil. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus.** Paderborn. Ferd. Schöningh. 1888.

Es macht uns immer eine wahre Freude, wenn wir spekulative Erörterungen lesen, die aus dem heil. Bonaventura geschöpft sind. Sein grofser, inniger Freund, der Aquinate, scheint ihn manchmal in den Schatten zu stellen. Man müfste eigentlich beide immer nebeneinader anführen, wie dies hier der Verfasser mit Rücksicht auf die Natur der körperlichen und

geistigen Wesen thut. Der eine gibt dem andern Licht. Der eine erklärt den andern. Und wenn erzählt wird, der heil. Bonaventura sei zusammen mit dem heil. Thomas einem armen geplagten Studierenden des Franziskanerordens erschienen, der bei einer Stelle des heil. Bonaventura nicht heraus und nicht herein wufste und hätte ihm, indem er auf Thomas zeigte, gesagt: „Höre auf diesen,“ so läfst sich leicht denken, dafs in einem andern Falle dies umgekehrt Thomas mit Rücksicht auf Bonaventura gesagt haben könnte, wenn jemand über eine Schwierigkeit im Thomas nachsann. In sehr klarer Weise setzt der Verfasser hier die Lehre des heil. Bonaventura über die Wesensprinzipien, über das Entstehen und Vergehen der körperlichen Wesen, über die Natur der menschl. Seele, die Vereinigung der Seele mit dem Leibe, die Natur der reinen Geister und über das Prinzip der Individuation auseinander und erläutert sie durch entsprechende Stellen aus Thomas. Es wird so aus diesen beiden Leuchten der Wissenschaft, dem seraphischen und dem engelgleichen Lehrer ein einziges Licht, welches so manches Dunkel im Geiste verscheucht. Der Gegenstand, welcher hier behandelt wird, ist von hoher Wichtigkeit; steht ja doch in der heutigen Naturwissenschaft die Lehre über die physische und metaphysische Zusammensetzung der Körper mit an der Spitze der wissenschaftlichen Erörterungen, und ziehen die Anhänger des modernen Naturalismus aus ihren diesbezüglichen Ansichten so manches Argument gegen den Glauben. Der Verfasser hat sonach eine verdienstliche Aufgabe sich gestellt, dafs er gerade in diesem Punkte die leider so wenig bekannte und wenig studierte Lehre des heil. Bonaventura ans Licht zog.

Wir hätten gewünscht, dafs der Verfasser es näher beleuchtet hätte, wenn nach S. 7 Bonaventura eine „materia“ annimmt „für die menschl. Seele und die reinen Geister“. Wir sind überzeugt, dafs zwischen Thomas und Bonaventura (wir reden nicht von Scotus) sich da keinerlei Unterschied ergeben würde. Thomas spricht auch manchmal, ähnlich wie die Väter, von einer „materia“ in den reinen Geistern; nimmt diesen Ausdruck aber dann gleichbedeutend mit „potentia“. So Quodl. 3, 20: „Materia communiter pro q u a c u n q u e p o t e n t i a, est in omnibus creatis; non autem proprie.“ Soweit also „materia“ einfach „Vermögen“ bedeutet, ist sie in allen Geschöpfen. Nur in Gott ist keinerlei Vermögen für weiteres Sein oder höhere Vollendung. In dem äufserst lehrreichen Abschnitte über die rationes seminales hätte der Verfasser die Erklärung des heil. Thomas in S. th. I qu. 119 art. 2 ad IV zu Grunde legen können. Dies würde, meinen wir, ihn dazu geführt haben, alle und jede wirkende Kraft oder thatsächliches Sein oder wie immer man das nennen will, von der materia des heil. Bonaventura auszuschliefsen. Die ratio seminalis ist nichts anderes als die feststehende n a t ü r l i c h e Kraft, welche dem empfangenden Vermögen in der Materie entspricht. Die ratio seminalis für die menschl. Zeugung ist im wirkenden Prinzip der Zeugung, im Vater; und danach waren wir alle, wie Thomas nach Augustin sagt, in Adam, insoweit dieser der erste Stammvater war (vgl. meine Übers. der Summa). Die Materie ist ein leidendes, empfangendes Prinzip; und soweit etwas rein leidet oder empfängt, wird es „materia“ genannt. Alles Thatsächliche, wie auch immer Wirkende mufs vom Begriffe der Materie ausgeschlossen werden. Die Übersetzung „organische Samenfähigkeit“ ist unklar und zweideutig. Die ratio seminalis ist die naturgemäfs w i r k e n d e Kraft, welcher der Same als das l e i d e n d e Moment entspricht. In dem S. 21 3) angeführten Texte sagt Bonaventura nicht, dafs die „directio potentiae naturae“ von der Materie ausgeht oder in derselben dafür ein leitendes Prinzip besteht. Das Mafsgebende, Richtige ist hier die wirkende Ursache und diese entspricht

gemäfs der naturnotwendigen Verbindung der in der Natur befindlichen Ursächlichkeiten dem leidenden Momente, der Beschaffenheit des jedesmaligen Stoffes. Vergleicht der Herr Verfasser alle von ihm aus Bonaventura für die ratio seminalis angeführten Stellen genau nach deren Wortlaute miteinander, so sind wir überzeugt, dafs er in diesem, übrigens an sich nebensächlichen, Punkte bald unserer Meinung sein wird.

Tractatus de SS. Eucharistiae mysterio in auditorum usum exaratus opera Petri Einig. Treveris, ex officina ad S. Paulinum. 1888.

Es ist dies eine mehr praktisch-positiv wie spekulativ gehaltene Abhandlung über das heiligste Altarssakrament. Ihr Zweck ist damit angezeigt. Sie soll, wie der Titel besagt, in den Seminarien resp. Universitäten als Leitfaden dienen. Diesem Zwecke entspricht sie sowohl der eingeschlagenen Methode nach, die dem Leser aufserordentlich das Verständnis der einschläglichen Wahrheiten erleichtert, als auch dem Inhalte nach, der klar, kurz, kräftig die Lehre der Kirche wiedergibt. Aber nicht nur diesem Zwecke entspricht sie, sondern auch jeder Priester wird aus dieser Lektüre sich für dieses so recht eigentlich priesterliche Geheimnis neu erwärmen und zumal auch Stoff finden für eucharistische Predigten. Die Anmerkung 1 S. 7 wäre lieber fortgeblieben.

Bautz, **Jos.,** Lic., **Grundzüge der kath. Dogmatik.** 1. Teil. Einleitung in die dogmatische Theologie und die Lehre vom Einen und Dreieinigen Gott. Mainz. Kirchheim. 1888.

Einem ähnlichen Zwecke wie das eben genannte soll dieses Werk des durch zahlreiche, allgemein in theologischen Kreisen mit Recht geschätzte Werke bekannten Münsterer Dozenten dienen. Es soll beim akademischen Unterrichte zur Erleichterung dienen. Auch in weiteren Kreisen aber wird es sich jedenfalls einen Platz erobern, wo man sich über theol. Fragen unterrichten oder das bereits Gelernte wieder ins Gedächtnis zurückrufen will. Sein Vorzug besteht in der markigen Kürze und der durchsichtigen Klarheit, womit die theologischen Materien (s. den Titel) behandelt sind. Alles ist da mit einer Übersichtlichkeit geordnet, die als Beispiel dienen kann. Der Verfasser will nicht mit eigenen Meinungen glänzen; er stützt sich auf gute Autoritäten und macht dadurch sein Werk nur zu einem in höherem Grade nützlichen, denn der Leser findet sicheren Boden. Besonders möchten wir darauf aufmerksam machen, mit welcher Vorsicht und Ruhe kontrovertierte Ansichten behandelt werden. Wir wünschen von Herzen die baldige Fortsetzung, resp. Vollendung des Werkes.

Malmedy. Dr. Cesl. M. Schneider.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und speculative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne CXVI, 6; CXVII, 1—2. 1888. *A. de Margerie:* Le principe de causalité est-il une proposition analytique ou une proposition synthétique a priori? 513. *A. Farges:* L'unité de principe pour les trois vies 529. *F. Duquesnoy* et D. V.: La simplicité de l'acte sensitif 560. *Domet de Vorges:* Bibliographie de la philosophie thomiste de 1877 à 1887. pag. 577. *Domet de Vorges:* Cause efficiente et cause finale; Formation des premiers principes CXVII, 5. *A. Farges:* Origine de la vie 27. *F. Decarole:* Une page d'histoire de la philosophie au XIXe siècle 51. 166. *Ch. Huit:* Le Parménide 78. *A. Hernandez y Fajarnès:* La réforme de la cosmologie 113. *A. Farges:* La transmission de la vie 142. *F. Duquesnoy:* L'universalité de la perception immédiate du moi 176. *Domet de Vorges:* Origine de l'idée de cause et du principe de causalité 190. Revue des livres. Revue des revues.

Divus Thomas. Vol. III. (Anno IX. 7—8. 1888.) *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Fortsetzung; vgl. III, 255 dieses Jahrbuches) 485. 501. *J. B. Ch.:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I. qu. 26—43 (Fortsetzung; vgl. III, 255 a. a. O.) 488. 503. *J. B. Vinati:* De ratione religionis proprie sumptae secundum mentem S. Thomae 490. *Fr. N. N.:* De causa maioris vel minoris vis intellectivae in homine (Fortsetzung; vgl. III, 255 a. a. O.) 492. *J. B. Tornatore:* De natura entis communis iuxta Angelicum (Fortsetzung; vgl. II, 598 a. a. O.) 493. *V. Ermoni:* De memoria brevis inquisitio (Fortsetzung; vgl. III, 255 a. a. O.) 506. *D. P. A.:* Animadversiones in responsionem ad dubia nonnulla circa principium scholasticorum, Quod potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura (vgl. III, 255 a. a. O.) 509. *F. Morgott:* D. Thomae Aqu. de ministro sacramentorum doctrina (Fortsetzung; vgl. III, 255) 512. Bibliographiae. Quaerenda in Opera S. Thomae.

Philosophisches Jahrbuch. I. Bd. 3. Heft 1888. *Endres:* Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre (Schlufs; vgl. III, 255 a. a. O.) 257. *Grupp:* Die Anfangsentwicklung der geistigen Kultur des Menschen 297. *Kadeřávek:* Vom Ursprung unserer Begriffe (Schlufs; vgl. III, 255 a. a. O.) 325. Rezensionen und Referate. Zeitschriftenschau. Miscellen und Nachrichten.

Zeitschrift für exakte Philosophie. XVI, 3. Heft 1888. *K. Fischer:* Die Lokalisation der Empfindungen als wohlthätige und angenehme Sinnestäuschung und als ein Mittel, das Selbstgefühl zu erweitern 273. Rezensionen.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. XCIV, 1. Heft 1888. *R. Seydel:* Kants synthetische Urteile a priori, insbesondere in der Mathematik 1. *R. Manno:* Wesen und Bedeutung der Synthesis in Kants Philosophie 29. *Joh. Wahn:* Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Wahlfreiheit 88. *R. Seydel:* Litterarische Notiz über Wigand als Autor der kleinen, anonymen Schrift ‚Über die Auflösung der Arten durch natürliche Zuchtwahl'. Rezensionen.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Jahrbücher für protestantische Theologie. XIV, 4. Heft 1888. *G. Graue:* Zur Verständigung über den analogen Charakter der Gotteserkenntnis 481.

Stimmen aus Maria-Laach. XXXV, 3.—4. Heft 1888. *B. Felchlin:* Zur neuesten Verurteilung des Ontologismus 215. *J. Rieth*: ‚Unabhängige Moral‘ im Lichte des päpstlichen Rundschreibens über die menschliche Freiheit 323.

St. Thomasblätter. I. Bd. 1.—4. Heft 1888. Programm 1. Katholisch 5. 33. 65. 97. Spiritismus, Hypnotismus, Magnetismus und ähnliche Seelenzustände 16. Bausteine für die Erkenntnistheorie 52. 81. 118.

Tüb. Theologische Quartalschrift. XVII, 3. Heft 1888. *Güttler:* Erklärung des Hexaëmerons 355. *Ehrhard:* Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως* ein Werk Theodorets von Cyrus 406.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Alaux: Théorie de l'âme humaine. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 103.

Alibert: Manuel de philosophie; I. Psychologie. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 214.

Berthaud: Cours de philosophie à l'usage du baccalauréat. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 211.

Berthier: Tractatus de locis theologicis. Augustae Taurinorum 1888; bespr. von *Cucchi* im *Divus Thomas* III, 515.

Besser: Der Kosmos und die ewigen Ideen. Heidelberg 1887; bespr. von *G. Glogau* in der *Z. für Philos. u. philos. Kr.* XCIV, 152.

Boirac: Cours élémentaire de philosophie. Paris; bespr. in den *Ann. de philos. chrét.* CXVII, 98.

Carneri: Entwicklung und Glückseligkeit. Ethische Essays. Stuttgart 1886; bespr. von *Thilo* in der *Z. für exakte Philos.* XVI, 365.

Charaux: L'esprit philosophique. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 216.

Einig: Tractatus de s. eucharistiae mysterio. Trier 1888; bespr. von *Katschthaler* im *Augustinus* V, 75.

Egger: Enchiridion theologiae dogmaticae specialis. Brixen 1887; bespr. von *Morgott* in der *Litter. Rundschau* XIV, 293.

Eucken: Die Einheit des Geisteslebens in Bewufstsein und That der Menschheit. Leipzig 1888; bespr. von *Grupp* im *Philos. Jahrbuch* I, 333.

Fouillée: La philosophie de Platon. 2e édition. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 108.

Geiger: Der Selbstmord im klass. Altertum (vgl. III, 257 dieses Jahrbuches); bespr. von *G. Glogau* in der *Z. für Philos. u. philos. Kr.* XCIV, 154.

Grung: Das Problem der Gewifsheit. Heidelberg 1886; bespr. von *Schwarz* in der *Z. für exakte Philos.* XVI, 350.

Hettinger: Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik. 2. Aufl. Freiburg 1888; bespr. von *Gutberlet* in der *Litter. Rundschau* XIV, 291.

Katschthaler: Theologia dogmatica catholica specialis IV. Regensburg 1888; bespr. in den *Stimmen aus Maria-Laach* XXXV, 430.



Köstlin: Geschichte der Ethik. I. Bd. 1. Abt. Tübingen 1887; bespr. von *Thilo* in der *Z. für exakte Philos.* XVI, 336.

Krause: Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. Paderborn 1888; bespr. von *Schmid* im *Augustinus* V, 95.

Lahousse: Praelectiones metaphysicae specialis (vgl. III, 257 a. a. O.); bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 108.

Lyon: L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVI, 570.

Mausbach: D. Thomae Aqu. de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Paderborn 1888; bespr. in den *Stimmen aus Maria-Laach* XXXV, 431.

Münz: Lebens- und Weltfragen, philos. Essays. Wien 1886; bespr. von *Schwarz* in der *Z. für exakte Philos.* XVI, 354.

Pellis: La philosophie de la mécanique Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 104.

Scheeben: Handbuch der kath. Dogmatik. 3. Bd. Freiburg 1888; bespr. von *Deubler* im *Augustinus* V, 82.

Schiffini: Principia philosophica ad mentem Aquinatis (vgl. III, 258 a. a. O.); bespr. im *Divus Thomas* III, 498.

Schiffini: Disputationes metaphysicae specialis (vgl. III, 258 a. a. O.); bespr. im *Divus Thomas* III, 499.

Schmidt: Ursprung und Bedeutung des Raum- und Zeitbegriffes im Lichte der modernen Physik. Halle 1887; bespr. von *Ballauff* in der *Z. für exakte Philos.* XVI, 310.

Stein: Archiv für Geschichte der Philosophie. I. Bd. Berlin 1887/88; bespr. von *Pohle* im *Philos. Jahrbuch* I, 340.

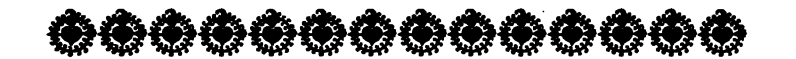
v. Sigwart: Vorfragen der Ethik. Freiburg 1886; bespr. von *Grupp* im *Philos. Jahrbuch* I, 337; von *J. Walter* in der *Z. für Philos. u. philos. Kritik* XCIV, 147.

Weckesser: Der empirische Pessimismus in seinem metaphys. Zusammenhang im System von Ed. v. Hartmann. Bonn 1885; bespr. von *Ehrenberger* in der *Z. für exakte Philos.* XVI, 348.

Weiſs: Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sitte und Kultur. Freiburg 1888; bespr. von *Hettinger* in der *Litter. Rundschau* XIV, 294.

Werner: System der christlichen Ethik. 1. Teil. 2. Aufl. Regensburg 1888; bespr. von *Costa-Rossetti* im *Augustinus* V, 94.

Wundt: Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Stuttgart 1886; bespr. von *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* I, 346.



DIE PHILOSOPHISCHEN REFORMVERSUCHE DES NIKOLAUS CUSANUS UND MARIUS NIZOLIUS.

ZUR INDIREKTEN RECHTFERTIGUNG DER PERIPATETISCHEN PHILOSOPHIE.

ERSTER TEIL.
DIE THEOSOPHIE DES NIKOLAUS CUSANUS.

VON

KANONIKUS DR. M. GLOSSNER.

II.

Die Lehren von Gott, dem Weltall und dem Menschen.

Ferner kann das posse fieri nur unter der Voraussetzung sowohl als Terminus der Schöpfung als auch als Substrat derselben bezeichnet werden (Omnia igitur, quae post ipsum, scil. creatorem, sunt, a creatore de ipso posse fieri producta sunt. Ibid. c. 3), dafs das Schaffen nur im uneigentlichen Sinne als ein Hervorbringen und „Schöpfen" des Seins aus einer vorausbestehenden zugleich aktiven und passiven Quelle verstanden wird. Die Materie im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist weder Terminus noch Substrat (Subjekt) der Schöpfung; aus ihr wird nichts geschaffen, und sie selbst wird nicht schlechthin geschaffen, sondern mitgeschaffen.

Weiterhin wird gesagt, Alles was geworden ist oder wird, habe ein absolutes Princip, welches das Princip des Werdenkönnens selbst ist (L. c. c. 3). Mag man nun unter Princip die causa efficiens oder finalis oder beide zugleich verstehen, so ist es, wie gezeigt wurde, nicht zulässig, das Werdenkönnen auf

eine c. efficiens zurückzuführen und ebensowenig, Gott als Endziel des Werdenkönnens zu bezeichnen, wenn der reine Begriff der Schöpfung festgehalten werden soll. Denn Gott ist allerdings Endziel des Geschaffenen, keineswegs aber, wenn man genau reden will, Endziel des Schaffens; denn Gott ist nicht das, was werden soll. Bedient sich also der Cusaner dennoch dieser Redeweise, so ist klar, dafs er seinen pantheistischen Grundlehren treu geblieben ist.

Der Sinn der obigen Darstellung kann folglich nur der sein, dafs die bestimmte Potenzialität, die in den Dingen in mannigfaltiger Weise aktuierte Potenz eine geschaffene, der Zeitlichkeit unterworfene sei. Es ist das Werdenkönnen des Gewordenen, also das mit demselben zusammengesetzte und in gewissem Sinne aufser Gott gesetzte und insofern geschaffene Werdenkönnen, das von dem Werdenkönnen in Gott, der absolut verwirklichten Potenzialität, unterschieden wird, aber in Gott wurzelt und aus Gott stammt, wie auch das Nichts, aus dem die Dinge geworden sind, kein anderes Nichts ist als das mit dem die Gegensätze in sich vereinigenden und aufhebenden göttlichen Sein identifizierte Nichts. Um so mehr ist diese Erklärung allein zulässig, als auch an der angeführten Stelle selbst die Einheit des Potenziellen mit dem Aktuellen ausgesprochen ist. Non igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia, sed posse facere, licet non sit aliud: tamen cum sit causa essentiae, non est essentia. (L. c. fol. 217 b.) Oder sollen wir dem Cusaner den völlig unspekulativen und unkonsequenten Gedanken unterschieben, dafs die Dinge aus einem anderen Nichts und einer anderen Möglichkeit geworden seien als der in Gott vorhandenen? Als ob im Nichts und in der absoluten Möglichkeit Unterschiede angenommen werden könnten! Wird also einmal die Koinzidenz der Gegensätze behauptet, so ist ein Entrinnen aus dem Ideenkreise des Pantheismus — die Folgerichtigkeit des Denkens vorausgesetzt — einfach unmöglich. Schliefslich darf nicht verhehlt werden, dafs diese ganze Betrachtungsweise, welche die Dinge zu Gott in das Verhältnis des Verursachten zur Ursache setzt, einem untergeordneten, nämlich dem sinnlichrationalen Standpunkt der Erkenntnis angehört, und dafs auf dem höheren, intellektuellen und noch mehr dem göttlichen Standpunkt jeder Unterschied, jeder Gegensatz von Princip und Principiat, Ursache und Verursachtem verschwindet.

Der theosophische Schöpfungsbegriff ist es, der auch in der angeführten Schrift festgehalten wird und wesentlich in der Annahme besteht, dafs Gott den Grund und die Wurzel seines

eigenen Seins und Lebens zum Substrat der Dinge macht. So erklären sich auch die gebrauchten Wendungen, das Machenkönnen entfalte die Dinge aus dem Werdenkönnen, Gott sei als Verwirklichung alles Möglichen complicite Alles, Substanz, Quantität, Qualität seien in Gott Gott, wie sie entfaltet als Kreatur Welt sind (fol. 175). Diese Formeln haben nur auf einem Standpunkte Sinn, auf welchem die Einheit des Seins behauptet und die Vielheit als Entfaltung des einen Seins betrachtet wird.

Über den wirklichen Sinn des Können-Ist (posse est: scilicet, quod ipsum posse sit) und dessen Zusammenhang mit der coincidentia contradictoriorum möge uns noch folgende Stelle aus der Schrift de Possest Aufschlufs geben: quia Possest absolute consideratum sine applicatione ad aliquod nominatum, te qualitercunque ducit aenigmatice ad omnipotentem, ut videas omne quod esse ac fieri posse intelligis: supra omne nomen quo id quod potest esse est nominabile, immo supra ipsum esse et non esse omni modo quo illa intelligi possunt. . . Si enim ex non esse potest aliquid fieri quacunque potentia: utique in infinita potentia complicatur, Non esse ergo ibi est omnia esse. Ideo omnis creatura quae potest de non esse in esse perduci: ibi est ubi posse est esse et ipsum Possest, ex quo te elevare poteris: ut supra esse et non esse omnia ineffabiliter . . . videas quae de non esse per actu esse omnia in esse veniunt. D. h. Gott schafft aus dem Nichtsein, weil in ihm Sein und Nichtsein eins sind: cum esse et non esse sibi ibi non contradicant, nec alia quaecunque opposita aut discretionem affirmantia et negantia. . . (L. c. fol. 177 b.)

Gehen die Dinge aus dem Nichtsein der absoluten Identität, aus der passiven Potenz, dem Können im Können-Ist hervor, so begreift es sich, dafs bei Gott Schaffen und Geschaffen werden, creare und creari, eins und dasselbe sind. Anknüpfend an ein Gleichnis, das von Bildern entnommen ist, deren Augen gleichzeitig nach allen, auch entgegengesetzten Richtungen dem Beschauer zu folgen scheinen, als ob sich ihr Blick mit jedem Einzelnen ausschliefslich beschäftigte, wird gesagt: Posse esse absolutum et actu esse absolutum in te Deo meo non sunt nisi tu Deus meus infinitus, omne posse tu es Deus meus. . . Quando igitur tu Deus meus occurris mihi quasi materia formabilis, quia recipis formam cujuslibet te intuentis, tunc me elevas, ut videam quomodo intuens te non dat tibi formam, sed in te intuetur se, quia a te recipit id quod est. . . Et tunc ostendis mihi, quomodo ad mutationem faciei meae facies tua est pariter mutata et immutata, mutata quia non deserit veritatem

faciei meae... Coincidit in te Deus creari cum creare: similitudo enim quae videtur creari a me, est veritas quae creat me. De visione Dei c. 15. Gott wird geschaffen, geformt, indem er erkannt wird; in Wahrheit aber ist er der Schaffende, Formende, Form der Formen, die Wahrheit; der erkennende Menschengeist aber das Geschaffene, Geformte, Abbild und Schattenrifs des wahren Lichtes. In allen Fällen aber ist Gott bestimmbar, unendliche Potenzialität und als solche eins mit dem schlechthin Absoluten: Posse esse materiae est materiale, et ita contractum et non absolutum . . . sed penitus incontractum posse cum absoluto simpliciter hoc est infinito coincidit. (L. c. fol. 107.) Es ist daher vollkommen begründet, wenn dem Cusaner die Lehre von einer zweifachen Materie, einer höheren und niederen (sinnlichen), zugeschrieben wird mit Berufung auf die Worte: Praesupponit enim posse fieri absolutum posse, quod cum actu convertitur (Ritter, Geschichte der Philos. Bd. IX S. 168).

Sind die Dinge aus dem Wesen Gottes als der Einheit von Akt und Potenz, Sein und Nichtsein, so kann es nicht mehr als kühner Ausbruch eines gottinnigen Gefühls betrachtet werden, wenn gesagt wird: Ipse est solus omne, quod in omni intellectu intelligit et in omni intelligibili intelligitur (de Conjecturis II. 16). Ebensowenig ist es eine blofse Überschwenglichkeit, wenn es heifst: cognoscis etiam hoc esse amare Deum, quod est amari ab eo (Ibid.).

Wie Gott Alles sieht, so ist er Alles, da Sehen und Sein in ihm dasselbe sind: Sicut Deus omnia et singula videt, cujus videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est. (De possest. Fol. 181 b.) Das göttliche Sein gleicht einer Fläche, die ganz und zumal von verschiedenen Figuren begrenzt ist; es ist omnium et singulorum entium essendi forma, quomodocunque formabilis, non quidem similitudinarie et mathematice, sed verissime et formaliter quod et vitaliter dici potest. Ib. fol. 182 a.

Nicht falsch, wenn auch ungenau ist dem Cusaner zufolge die Redeweise, quod idem ipsum sit Deus et creatura: secundum modum datoris Deus, secundum modum dati creatura. Ungenau ist es auch, zu sagen, dafs die Form den Dingen das Sein gebe, denn die Form ist eben das Sein des Dinges... Deus est universalis essendi forma, quia dat omnibus esse. Jedoch nicht partikuläre Form ist Gott, sondern die Form der Formen. Non est Deus forma terrae ... sed formae terrae ... forma absoluta. (De dat. patr. lum. c. 2 fol. 194 a.) Wenn wir anderwärts (Compend. c. 8) belehrt werden, Gott sei nicht Form des Universums, so ist der Grund darin zu suchen, dafs Gott nicht als Teil eines Zusammen-

gesetzten gedacht werden darf, denn er bleibt in sich eins und nur seine Erscheinungen sind verschieden. Gott ist nämlich das universale Sein, das in die Unterschiede herabsteigend nichts von seiner Einheit, Einfachheit und Unvermischtheit verliert. Das universale Sein Gottes und das partikuläre des Geschöpfes verhalten sich wie das Sein des Sokrates und das seiner Hand. „Sed quia manus ipsa recipit formam Socratis non in ea simplicitate et universalitate, quae est forma Socratis, sed in descensu particulari, scilicet ut membrum tale, non est manus Socratis Socrates.“ (fol. 194 b.) Der Präcision sich annähernde, wenn auch derselben entbehrende Bezeichnungen sind folgende: quasi mundus sit deus transmutabilis in vicissitudine obumbrationis et mundus intransmutabilis et absque omni vicissitudine obumbrationis est Deus aeternus. (fol. 195 a.) Wer genau reden wollte, müfste Gott als über Bejahung und Verneinung hinaus seiend erklären, in einer Region, wo Schweigen Reden ist (Ibid.). Wie alle individuellen menschlichen Wesenheiten in der einfachen Allgemeinwesenheit, die ihren pater luminum bildet, und wie alle Arten in der Gattungswesenheit, so sind alle generischen Wesenheiten absque generalitate in absoluta essentia, quae est Deus benedictus. (Fol. 186 b.) Wer erkennt nicht, dafs dem Cusaner an die Stelle des Gottesbegriffs sich überall das logische Sein schiebt, in welchem jede Weise des Bestimmtseins, substanzielle wie accidentelle, geistige wie materielle durch einen analytischen Prozefs aufgelöst ist und daher ebenso durch einen entgegengesetzten synthetischen daraus hervorgehen kann: so dafs infolge dieser Verwechslung die affirmative Gotteserkenntnis in die Verweltlichung und Vermenschlichung Gottes, die negative und transcendentale (über Negation und Affirmation sich erhebende) aber in den Widerspruch der Koinzidenz und in die absolute Finsternis hineinführt?

Diesem Gottesbegriff gemäfs kann die Schöpfung nur als ein Bestimmen des göttlichen Seins, insofern dasselbe ein nichtseiendes, eine bestimmbare passive Potenz ist, aufgefafst werden.

Wenden wir uns zu der Schrift von der Jagd auf die Weisheit zurück, so dienen die vom Cusaner zur Erläuterung seiner Schöpfungstheorie gebrauchten Beispiele zur Bestätigung dieser Auffassung. Die Welt wird aus dem Werdenkönnen entfaltet, wie der Gedanke sich in seine Formen aus dem Denkvermögen entwickelt. (L. c. c. 4.) Sein, Leben und Denken verhalten sich wie die Figuren des Syllogismus und die Gattungen und Arten der Dinge sind den verschiedenen Modi zu vergleichen (Ibid.). Wie in den Denkformen ein ideales posse fieri, so wird

in den Geschöpfen ein reales posse entfaltet. Nam ejus magister gloriosus Deus volens constituere mundum pulchrum, posse fieri ipsius, et in ipso complicite omnia ad illius mundi constitutionem creavit necessaria. (Ib.)

Eine andere Analogie ist vom Bilden des Geometers genommen, der im Stoffe die Präcision des idealen Kreises, Dreiecks u. s. w. anstrebt, ohne sie erreichen zu können (c. 5). So ist alles Wirkliche eine unvollkommene Darstellung eines Idealen, soweit dies auf dem Grunde der in Unterschiedenheit vom Akte gesetzten oder aus der absoluten Identität herausgesetzten Potenzialität möglich ist. Denn die absolute Präcision ist nur in der absoluten Einheit, in der die Gegensätze zusammenfallen, die Potenz mit der Wirklichkeit sich deckt. [Nach Dr. Übinger, a. a. O. S. 121 ff. fand Nikolaus in dem Wirkenkönnen keinen passenden Ausdruck für Gott, da er nach wie vor sich des Possest — wirkliches Können — bedient. In der Schrift de apice theoriae, von der Erkenntniskrone, die nach Üb., was Inhalt und Umfang betrifft, als 40. Kapitel der Schrift de venat. sapient. angesehen werden kann, werde an die Stelle des posse facere das posse gesetzt und als Wesen und Subsistenz alles Subsistierenden dargestellt. S. 124.]

Beachten wir, daſs die genannte Identität nur als Indifferenz gegen alle und jede Bestimmtheit denkbar ist, so erhebt sich die Frage, ob nicht die Konsequenz des Gedankens den Cusaner dahin führen muſste, Gott als ein unwirkliches Ideal zu betrachten, das der absolute Prozeſs oder die unendliche Vielheit zu verwirklichen, beziehungsweise zur konkreten Darstellung zu bringen sucht. Alles Wirkliche nämlich ist eine Konkretion des Einen und Selbigen. Daher wird die Schöpfung geradezu als eine Identifizierung oder Verselbigung bezeichnet. Gott ist Schöpfer des Alls, sofern er die absolute Gleichheit des Seienden ist. Das absolut Dasselbe ist Anfang, Mitte und Ende jeder Gestaltung, die absolute Wirklichkeit aller Möglichkeit. Dasselbe bewirkt dasselbe (Idem identificat). De genesi. fol. 70 a. Es ist der abstrakte Begriff der Einheit, der bald hypostasiert bald in die unendliche Vielheit gleicher Einheiten aufgelöst wird. Von der letztern, individualistischen oder monadologischen Seite werden wir das System des Cusaners im weitern Verlauf kennen lernen.

Vor der Konsequenz, die der Meister nicht zugestehen wollte, schreckt der kühnere Schüler nicht zurück. Giordano Bruno durchschaute vollkommen die wahre Natur des Können-Ist und bildete den auf eine Nadelspitze gestellten theosophischen

Theismus des Cusaners in den naturalistischen Pantheismus um. Ihm ist das Possest die an sich unpersönliche in der Natur und im Menschen sich offenbarende unendliche Gestaltungskraft. Grundgedanke seiner Lehre ist die „unendliche Verwirklichung der unendlichen Macht im All; oder die unendliche Wirkung der unendlichen Ursache.“ Die über die Natur hinausgehende Betrachtung des obersten und besten Grundes aber ist für den, der nicht glaubt, unmöglich und nichtig. Nur innerhalb der unendlichen Welt und in den unendlichen Dingen kann er erfaſst und erkannt werden als allgemeines Wesen, allgemeine Substanz, das Seiende im Seienden und die Wahrheit des Wahren. (Clemens, a. a. O. S. 5 ff.) Mit anderen Worten: der transcendente persönliche Gott ist Gegenstand eines blinden, unwissenschaftlichen Glaubens, wirklich und erkennbar ist Gott nur in der Natur, deren Produkt der Mensch ist, sie ist das wahrhaft Unendliche. Wo ist der vorurteilsfreie Richter, der die Palme der Konsequenz dem Schüler vorenthalten möchte? Der Naturalismus ist die legitime Frucht der Identifizierung der Gegensätze, der Bestimmung des ersten und höchsten Seins als unendlicher Wirklichkeit einer unendlichen Potenzialität.

Der Cusaner will eine unendliche Aktualität, die aus dem Schoſse der in ihr absolut verwirklichten Potenz in reicher Fülle schaffend mitteilt. Aber diese Absicht ist undurchführbar. Ein besonnenes Denken sieht sich zu dem Geständnis genötigt, daſs die Identität der Gegensätze ein Unding, ein non ens sei, zu schlecht, um auch nur als eine legitime Abstraktion gelten zu können. Der lebendige Gott, der wahre Grund und Quell alles Geschaffenen, ist reine Aktualität und Aktivität, die Dinge nicht aus sich entfaltend, sondern durch sein Machtgebot schlechthin setzend.

So führen denn die verschiedenen Darstellungsweisen, die wir bei Nikolaus über das Verhältnis Gottes zur Welt finden, insgesamt auf eine geschlossene theosophisch-pantheistische Weltanschauung hinaus, wie sie allein dem eleatisch-neuplatonischen Standpunkt desselben entspricht. Zugleich aber begreifen wir die lebhafte Sympathie, welche von seiten der neuesten Philosophie dem Cusaner und seiner Spekulation entgegengebracht wird. Die Identität von Akt und Potenz, der Begriff einer unendlichen sich selbst verwirklichenden Gestaltungskraft oder Virtualität, es sei nun in universalistischer oder individualistischer Fassung, was, wie wir sehen werden, im Grunde nicht so sehr verschieden ist, oder das posse est, Können-Ist steht in vollem Einklang mit dem Begriff einer schrankenlosen Entwicklung, der

Theorie der relativen Wahrheit, der Annahme einer unendlichen Perfektibilität des Menschengeschlechtes, kurz mit allen Lieblingsideen der modernen Weltanschauung.

In unserer Auffassung der cusanischen Schöpfungslehre werden wir bestärkt durch die Erklärung, die Nikolaus von der Allgegenwart Gottes gibt, indem er dieselbe nur auf die Einheit, nicht auf die Vielheit und die Differenz der Dinge bezieht. Vielheit und Differenz nämlich gelten dem bekannten pantheistischen Satze gemäfs, determinationem esse negationem, als ein Negatives, das keiner Ursache, weder einer bewirkenden noch formalen, bedarf. Daher wird gelehrt, Gott sei in Allem, ut ens est, in nullo ut hoc est. Si enim ipsum esse esset in coelo contracte, scilicet in coelo ut coelo, non esset in terra. (Excitat. l. 7. E. s. Ubi est qui natus est. II. fol. 128 a.) Dieses Argument setzt voraus, dafs Gott der Welt wesenhaft immanent sei; denn nur so folgt, dafs Gott durch seine Gegenwart in den Differenzen der Dinge, beschränkt, kontrahiert werde. Dagegen der Theist, der Gott als transcendente, wenn auch unmittelbare Ursache der Dinge betrachtet, wird sagen, Gott sei Allem gegenwärtig als causa influens esse et omnes differentias esse.

Andererseits vermag in dieser Auffassung die ausdrückliche Lehre, dafs die Dinge aus dem freien Willen Gottes hervorgehen (De dato patris lum. 4. De beryllo 23. 29. 31.), denjenigen nicht zu beirren, der einigermafsen mit den mäandrischen Windungen des theosophischen Ideenganges vertraut ist. Denn ist in Gott, wie ja auch der Theosoph in einem gewissen Sinne annimmt, der Wille mit dem Sein identisch, so ist die Wesensemanation ebenso sehr auch eine Willensemanation. Als frei aber konnte diese Emanation bezeichnet werden, insofern das Freie dem Natürlichen entgegengesetzt wird. Denn da abgesehen von dem Hervorgang der Dinge aus Gott oder der relativen Verwirklichung des Potenzialen (dem Eingehen Gottes in das Nichts) eine unendliche und ewige Aktualität (um nicht zu sagen: Aktuierung) des unendlichen Posse im Possest angenommen wird, so konnte die Naturbestimmtheit (wie andere sagen: der immanente oder Naturprozefs) von dem persönlichen, d. h. die fertige Natur voraussetzenden Wirken unterschieden und in irgend welchem Sinne auch als ein freies bezeichnet werden, Vorstellungs- und Ausdrucksweisen, wie wir ihnen auch bei neueren Vertretern der Theosophie, Baader, Sengler und anderen begegnen. Nehmen doch Manche an, die Schöpfung entspringe zwar nicht einem Natur-, wohl aber einem persönlichen Bedürfnis des Schöpfers, nämlich dem Bedürfnis, seine Allmacht, Weisheit u. s. w. nicht

wie ein totes Kapital ungebraucht daliegen zu lassen, sondern nach aufsen zu bethätigen.

So verlockend solche Bestimmungen sein mögen, so mufs doch der wahre Theismus, den wir im Anschlusse an den hl. Thomas vertreten, sich frei davon halten, und es ist nicht derselbe Gedanke, wenn der Aquinate und wenn Schelling von Gott, dem höchsten Gute, als dem diffusivum sui reden.

Die Lehre, dafs die Schöpfuug aus der Identität des Aktiven und Passiven in Gott hervorgehe, entspricht der unzweifelhaften neuplatonischen Richtung des Cusaners und findet, wie sich uns zeigen wird, auch in seiner Trinitätslehre ihre Bestätigung. Bezüglich des neuplatonischen Standpunkts aber sei nur an den Zusammenhang mit Meister Eckart und durch diesen mit den arabischen und jüdischen Religionsphilosophen erinnert. Einer der letzteren, der den christlichen Philosophen unter dem Namen Avicebron bekannte Ibn Gabirol bringt Stoff und Form mit der Substanz und dem Willen Gottes in Beziehung. Was in Gott eins ist, ist in der Trennung von einander Schöpfung Gottes, also sind Stoff und Form geschaffen. „Was wir zu erkennen niemals hoffen dürfen, das ist die erste Substanz. So können wir auch die aller formellen Bestimmtheit ledige Materie unmöglich uns vorstellen. Was von Gott nur annähernd begreiflich wird, ist seine Erscheinungsform, der Wille. So können wir auch die Form, die nicht von der Materie getragene Form unschwer uns vorstellen. . . So entspricht der ersten Substanz die Materie, dem Willen die Form.“ (Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre u. s. w. Gotha 1877, S. 104.)

Wir glauben, zu unseren bisherigen Bemerkungen über das Possest als Fundament der cusanischen Schöpfungstheorie noch ein Wort über das wahre Verhältnis des Möglichen und Wirklichen, der Potenz und des Aktes hinzufügen zu sollen. Akt und Potenz sind Begriffe, deren sich keine Philosophie entschlagen kann. Vielfach aber wird, selbst von „theistischer“ Seite der reale Unterschied des potenzialen und aktualen Seins bestritten. Wie uns dünkt, erheischt der Theismus die Anerkennung dieses Unterschiedes, also z. B. von Wesenheit und Sein, Materie und Form; denn wird einmal zugegeben, dafs der Unterschied des Möglichen und Wirklichen überall nur ein logischer sei, so kann die Denkbarkeit einer unendlichen Identität des Möglichen und Wirklichen, wie Pantheisten und Theosophen sie lehren, nicht mehr mit Grund bestritten werden. Wir betrachten daher die Sätze: Gott ist reiner Akt mit Ausschlufs jeder Potenz; in Allem

aufser Gott ist reale Zusammensetzung von Akt und Potenz als fundamental für eine theistische Metaphysik.

Betrachten wir nun, wie der Cusaner seine Lehre verteidigt, um darin einen Prüfstein für die Richtigkeit unserer Auffassung derselben zu gewinnen! Charakteristisch und für das Verständnis seiner wahren Meinung über das Verhältnis von Gott und Welt von Bedeutung ist die Art und Weise der Behandlung seiner Gegner. Wer im Besitz der docta ignorantia ist, steht wie Sokrates über den scioli seiner Zeit. Die Theologie des Gegners (Wenck, so nach Übinger, a. a. O. S. 50. Anm. 1.) ist eine scientia verbalis. Was die aristotelische Sekte für eine Ketzerei erklärt, die coincidentia oppositorum, ist vielmehr der Grundstein der Weisheit, die erste Stufe auf der Treppe, die zur mystischen Theologie führt. Der Wortwissenschaft gegenüber ist die mystische Theologie des Nichtwissens geheime Weisheit, eine Perle, die nicht den Schweinen vorgeworfen werden soll. Der Gegner verdient keine Widerlegung, denn non decere gravem virum attendere ad confutationem ignorantiae. Wenn der Gegner auf den Unterschied des Schöpfers von den Dingen hinweist, so leugne er (Nikolaus) ja diesen Unterschied nicht; denn Gott ist, wie jedermann zugibt, id quo majus concipi nequit, qui est formans omnia. Die absolute Form darf nicht mit der relativen Form verwechselt werden. Der absoluten Form kann nichts fehlen, in ihrer Einfachheit ist sie Einheit des Singulären und Universalen. Wer über Vielheit und Zahl und Proportion Alles schaut, der sieht Alles ohne Mafs, Zahl und Gewicht in einer einfachen Einheit. Wenn der Gegner einwendet, der Meister suche jedem Angriff durch Berufung auf jene simplicitas, quae est contradictoriorum coincidentia, auszuweichen, so zeige er seine Befangenheit in persönlicher Mifsgunst, da er zugeben müsse, es sei ein Vorbehalt gemacht, der jeden Angriff ausschliefst (nämlich eben jene Koinzidenz der Gegensätze). Wenn aber der Gegner sage, der Samen des Wissens und jedes Räsonnement werde durch jenen Satz (der Koinzidenz) ausgeschlossen, so beachtet er nicht, dafs die docta ignorantia um das Auge des Geistes und die Intellektibilität sich bewegt, wo alles Räsonnement aufhört. Der Standpunkt der Erkenntnis ist verschieden. Wer sich (wie der Gegner) in den Niederungen der ratio bewegt, mag die Wahrheit durch Beweisgründe zu erjagen suchen, wie der Spürhund sinnlichen Spuren folgt: jedes Wesen (animal) nach seiner Weise. Wer dagegen auf den hohen Turm der docta ignorantia sich zu erheben versteht, schaut von da Alles in Einem und Eines in Allem: videt ibi constitutus id quod discursu vario

vestigiabiliter quaeritur per vagantem in agro et quantum ipse quaerens accedit aut elongatur a quaesito plane intuetur.

Die Antwort, die auf den Vorwurf der Vermischung des göttlichen Seins mit dem geschöpflichen gegeben wird, ist nicht geeignet, ihn zu entkräften, sondern vielmehr, ihn zu bestätigen. Die Unterscheidungen des formellen und eminenten Inneseins der Dinge in Gott, der reinen und gemischten Vollkommenheiten werden auch hier umgangen und ignoriert. Gott ist Alles in gleicher Weise (d. h. ohne Unterscheidung des Eigentlichen und Bildlichen) und doch wieder Nichts in derselben Weise (also ebenso wie nicht wahrhaft Körper, so auch nicht wahrhaft Geist). Sein und Nichtsein kommen ihm zu wie Örtlichkeit und Unörtlichkeit. Die Einheit von Gott und Welt behaupten, wäre, so wird uns gesagt, nicht Irrtum, sondern Wahnsinn. Jedoch aus welchem Grunde? Weil kein Vernünftiger das Abbild mit dem Urbild verwechseln wird. Hiebei aber wird der stillschweigende Vorbehalt gemacht, dafs das Abbild ein wesenloser Reflex und Schemen ist. Wie die Schönheit des Universums nur in der Zusammenfassung seiner Teile besteht, so müsse auch die Lehre eines Autors als ein Ganzes betrachtet und demgemäfs erklärt werden. Die Einheit des Seins wird in dem Sinne gelehrt, dafs der Unterschied des Verursachten und der Ursache ungeschmälert bleibt; was, um uns eines etwas derben Vergleiches zu bedienen, ungefähr auf dasselbe hinausläuft als die Behauptung, es werde jemand in dem Sinne als ein Schurke erklärt, dafs er dabei ein ehrlicher Mann bleibe. Hiezu kommt, dafs nach der sonstigen konsequenteren und aufrichtigeren Lehre unseres Philosophen die Beziehungen des Verursachens und Verursachten der niederen vernünftig (rational) sinnlichen Betrachtungsweise angehört und für die höhere, intellektuelle und noch mehr für die göttliche ihre Geltung verliert. — Das Verursachte ist in Gott nicht causatum, sondern causa. Wie Gott jeder Ort ist illocaliter, und jede Zeit intemporaliter, so ist er auch Sein non entiter.

Derselbe Vorwurf, den man gegen Hegel erhoben, er stürze sich, indem er das Unendliche erfassen wolle, ins Nichts, wird vom Gegner vorgebracht. Unverschämt sei es von diesem, zu sagen, der Meister trete in die Finsternis ein und verlasse alle geschaffene Schönheit, er verliere sich deshalb in eitlen Gedanken: et non valens Deum intueri sicuti est, quia adhuc viator, ipsum nequaquam glorificat, sed in tenebris suis errans culmen divinae laudis derelinquit.

Der Schüler solle, erinnert der Meister, den Gegner auf schonende Weise mahnen, dafs er von diesen Dingen nichts

verstehe und daher sich Stillschweigen auferlegen möge, er solle besser bewundern, als beifsen, und nicht glauben, man könne sich zu diesen mystischen Dingen erheben, wenn Gott es nicht verliehen. Auf die Beschuldigung der Illogik erwidert der Meister, er habe wenigstens von seinem Nichtwissen ein Wissen, dem Gegner fehle auch dieses. Die geschwätzige Logik aber schade der hl. Theologie mehr, als sie ihr nütze, daher der hl. Ambrosius zur Litanei die Bitte hinzugefügt habe: a dialecticis libera nos Domine.

Auch Meister Eckhart, dessen Geist und Streben Lob verdiene, sei vom Gegner mifsverstanden worden; derselbe lehre nirgends die Einheit von Gott und Welt. Jedes Geschöpf ist insofern in Gott, als es in ihm seine Wahrheit besitzt, wie das Abbild im Urbild. Dadurch werde die Subsistenz Gottes in propria forma nicht aufgehoben. Wie die Natur ihr Sein von der Form habe und dadurch doch nicht zum Nichts herabgesetzt werde, und wie die Teile ihr Sein vom Ganzen empfangen, so erhalten die Geschöpfe ihr Sein von Gott, ohne aufzuhören, als Geschöpfe in ihrer eigenen Form zu subsistieren. Dafs aber alles Sein der Geschöpfe in Gott sein müsse, sei einleuchtend. Si enim esset dabilis aliqua perfectio quae non complicaretur in divina, illa, scilicet divina posset esse major, et non esset infinita. (Apologia doct. ignor. l. c. I fol. 34 b sq.)

Wie wir sehen, begegnen uns beim Cusaner alle jene Wendungen, die sich bei späteren Vertretern des eleatisch-pantheistischen Standpunkts finden. Um mit der letzteren Behauptung zu beginnen, so ist der Sinn des gegnerischen Einwandes offenbar der, dafs nicht alle kreatürlichen Vollkommenheiten formaliter in Gott seien und Gott gleichwohl durch die Existenz von Realität aufser ihm nicht verendlicht werde, weil alle Vollkommenheiten in ihm virtualiter und eminenter enthalten sind, und Alles was aufser ihm existiert, nur durch ihn und in durchgreifender Abhängigkeit von ihm besteht. Demgegenüber bedient sich der Cusaner, der durch seinen Standpunkt unmittelbarer Vernunftschauung und sein Princip der Koinzidenz der Gegensätze verhindert ist, den Geschöpfen ein eigenes Sein zuzuschreiben, der sophistischen Wendung, die sich später auch Hegel aneignete, Gott würde verendlicht, wenn es aufser und verschieden von ihm eine Realität gäbe. Was es dann weiter unter solchen Umständen mit der Subsistenz des Abbildes in eigener Form für eine Bewandtnis habe, ist nicht schwer zu beurteilen; es sinkt zum wesenlosen Schattenrifs herab, denn was in ihm wahrhaft ist, gehört dem Einen Sein, Gott an. Wenn uns die Sinne dieses Eine Sein in

räumlicher und zeitlicher Zersplitterung und die Vernunft in einer wenn auch innerlich verketteten Mannigfaltigkeit von Gattungen und Arten darstellen, so sind dies untergeordnete Erkenntnisstufen, über die sich schon der Verstand (Intellekt) durch den Grundsatz der Einheit der Gegensätze und noch mehr die mystische Versenkung in das göttliche Nichts, die unterschiedslose Einheit erhebt. Denn wie Schelling und Hegel beruft sich auch der Cusaner auf ein höheres Organ des Schauens. Wer dieses nicht besitze, könne den höher Begabten nicht verstehen; dieser verlangt für sich Bewunderung; seine Weisheit ist eine esoterische, für die, weil sie ungewohnt ist und über die Ansichten der Lehrer hinausgeht, der Menge die Fähigkeit gebricht.

Wenn die Verteidigung im Bisherigen die Anklage bestätigt, so gilt dies auch von den weiteren Äufserungen. Die Schöpfung aus nichts werde, obgleich Gott Alles sei, nicht umgestofsen, denn Gott ist Alles complicite, modo intellectualiter divino (Bestimmungen, die besagen wollen, dafs Gott Einheit alles Gegensätzlichen — intellectualiter — und vor allen Gegensätzen — divino m.), — und eben deshalb der explicator, creator et quidquid similiter dici potest, d. h. Gott schafft, indem er das in ihm schlechthin eine und geeinigte, unentfaltete Sein, die Potenz des Geschaffenen e n t f a l t e t. In dieser ihrer Entfaltung sind die Dinge, genommen in ihrer Besonderung, nur Abbild, nicht das Urbild, nicht Gott. Nur das gröfste Bild (der Sohn, das All, das entfaltete Eins) ist gleicher Natur mit dem Vorbild. Über jedem andern aber kann es ein unendlich ähnlicheres geben. (L. c. fol. 39 b. sq.)

Die Identität von Akt und Potenz wird aufrecht erhalten und dahin erklärt, dafs Gott gerade als reinster unendlicher Akt in absoluter Weise alles absolut Mögliche sei. In dieser Koinzidenz liege alle Theologie. Die Behauptung, Gott sei die absolute Wesenheit von Allem, hebe die Wesenheiten der Dinge nicht auf, denn auch die Kirche nenne in der Oration Gott das Leben der Lebendigen. (fol. 40 b.)

Wiederholt und auch in der neuesten Zeit ist die Frage aufgeworfen worden, ob Nikolaus von Cues pantheistisch lehre. Nach dem Gesagten kann kein Zweifel d a r ü b e r obwalten, dafs seine Grundsätze zum Pantheismus führen. Der Gottesbegriff, der das Wesen Gottes in der unterschiedslosen Einheit, der Koinzidenz der Gegensätze bestehen läfst, die Ableitung der Schöpfung aus der Identität des Aktuellen und Potenziellen sind, wie wir sahen, entschieden pantheistisch. Dasselbe wird sich bezüglich der kosmologischen und psychologischen Lehren sowie

in der Behandlung und Auffassung der Mysterien des Christentums herausstellen. Die ausdrückliche Unterscheidung von Gott und Welt, der gegen ihre Vermischung erhobene Protest kann an diesen harten Thatsachen, die durch kein Interpretrationsverfahren hinwegzuschaffen sind, um so weniger etwas ändern, als es wohl kaum ein pantheistisches System gibt, in welchem nicht jene Unterscheidung ebenfalls gemacht und dieser Protest erhoben worden wäre. Mag daher immerhin die aus manchen Äufserungen zu entnehmende persönliche Gesinnung und der Wille des berühmten Mannes dem pantheistischen Irrtum widerstrebt haben: sein Denken bewegt sich unleugbar in pantheistischen Geleisen. Nun handelt es sich für uns nicht um die Gesinnung, sondern um den objektiven Gehalt, um Sinn und Tragweite der Lehren. Dafs diese richtig gewürdigt und mit dem rechten Namen genannt werden, halten wir für um so wichtiger, als die Versicherung, der Cusaner habe nie mit den Lehren der Kirche gebrochen und an ihren Dogmen und Glaubenslehren unentwegt festgehalten, zu verhängnisvollen Folgerungen zu führen und einen Libertinismus des Denkens zu fördern geeignet erscheint, der nicht minder, vielleicht noch mehr gefährlich ist als der Libertinismus der Sitten. Was heifst: mit der Lehre der Kirche brechen? Was bedeutet das Festhalten an ihren Dogmen? Bricht nur derjenige mit der Lehre der Kirche, der sich in offenem Aufruhr gegen ihre Autorität erhebt? Hält an ihren Glaubenssätzen fest, wer zwar ihre Ausdrücke gebraucht, aber einen neuen und unerhörten Sinn damit verknüpft? Doch ist, wie gesagt, die persönliche Frage für uns von keiner oder doch untergeordneter Bedeutung. Es fragt sich, ob die Principien und Lehren des Cusaners, objektiv betrachtet, mit den Dogmen der Kirche in Widerspruch oder im Einklang stehen. Auf diese Frage aber ist zu antworten, dafs gerade die principiellen und fundamentalsten Lehren des Nikolaus von Cues nicht allein den Glaubenslehren der Kirche, sondern auch den Grundsätzen der Vernunft auf die schroffste und unversöhnlichste Weise widersprechen. Oder ist der cusanische Gottesbegriff mit der Lehre des Christentums von der absoluten Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Geistigkeit Gottes vereinbar? Will man uns glauben machen, dafs es irgend einen zulässigen Sinn für die Koinzidenz der Gegensätze, der Widersprüche (coinc. contradictoriorum) gebe? Auf den mystischen Charakter der Philosophie des Cusaners sich berufen, hiefse sich aufserhalb der wissenschaftlichen Diskussion stellen. Denn die wahre Mystik kann und darf der Vernunft nicht widersprechen. Immer war es der Pantheismus und zur

der Pantheismus, der sich gegen ihre höchsten Principien richtete. Oder will man im Ernste behaupten, dafs die Annahme eines Hervorgangs der Dinge aus der Identität oder Verschlungenheit der aktiven und passiven Potenz, aus dem Nichts der bestimmungslosen Einheit mit dem christlichen Schöpfungsbegriff zusammenfalle? Eine solche Philosophie ist nicht Christentum, sondern der Affe desselben. Von so untergeordneter Bedeutung für die mafsgebenden Interessen der christlichen Philosophie in unsern Tagen es auch sein mag, zu entscheiden, was der Cusaner wollte, so wichtig erscheint es uns, dafs die Gefährlichkeit, Unzulässigkeit und Falschheit jener Lehren anerkannt werde. Denn wie nahe liegt es, dafs man auf folgende Weise argumentiere: Nikolaus ist, obgleich er die Einheit der Gegensätze annimmt, obgleich er die Welt als Auswicklung und Entfaltung des bestimmungslosen göttlichen Wesens betrachtet, obgleich seine Ansichten an pantheistische, pythagoreische und neuplatonische Lehren streifen, obgleich ihm Gott Formalursache der Dinge ist, obgleich er einer teils idealistisch-skeptischen, teils realistisch-pantheistischen Erkenntnistheorie huldigt, doch nicht Pantheist, weil er an der Schöpfung aus Nichts als einer realen That Gottes festhält; folglich kann man, ohne Pantheist zu sein und mit den Dogmen der Kirche in Widerspruch zu treten, die Einheit der Gegensätze u. s. w. annehmen. Diese Folgerung aber ist im höchsten Grade gefahrvoll, da sie allen theoretischen Verirrungen Thür und Thor öffnet. Alle Versuche aber, die Lehren des Nikolaus von Cues zu verteidigen und zu rechtfertigen, müssen wenigstens thatsächlich auf eine solche Wirkung hinauslaufen. Oder sollten diese Apologeten wirklich nichts anderes beabsichtigen, als zu zeigen, dafs Nikolaus mit der Einheit der Gegensätze nichts anderes sagen wollte, als was auch die Peripatetiker und jeder vernünftige Mensch für wahr halte, nämlich, dafs Sein und Nichtsein, Bejahen und Verneinen einander ausschliefsen, und dafs das Possest nichts anderes bedeute, als die jede Potenzialität ausschliefsende Aktualität und Aktivität des göttlichen Seins, also mit dem gewöhnlichen Begriffe der göttlichen Allmacht zusammenfalle? Gegen eine solche Erklärung würde jeder Satz in den Schriften des Cusaners protestieren und der Zweck der Verteidigung würde doch nicht erreicht. Denn was müfste man von einem Schriftsteller denken, der fast überall das Gegenteil von dem sagt, was er zu sagen beabsichtigt?

Geradezu in der Koinzidenz der Gegensätze erblickt einer dieser Verteidiger die Lösung der von Nikolaus hervorgehobenen Antinomieen, die in den Sätzen liegen, dafs die Dinge dadurch

entstehen, dafs Gott im Nichts ist; dafs der mit dem Sein Gottes koinzidierende göttliche Wille die Ursache der Dinge ist. Gründlich fürwahr erscheint diese Apologie, da alle Widersprüche ihre Bedenklichkeit verlieren, wenn der Widerspruch zum Princip erhoben wird, und es begreift sich leicht, dafs Gott im Nichts ist (durch die Schöpfung), wenn das Nichts in Gott ist. (Tübinger Quartalsch. a. a. O. S. 258 f.)

Wenn weiterhin Gewicht darauf gelegt wird, dafs auch das Werdenkönnen als Geschöpf Gottes betrachtet und gelehrt werde, es sei durch das ewige Sein aus dem Nichtsein hervorgebracht, so haben wir oben die Antwort gegeben. Denn beachtet man die sophistische Dialektik, womit Nikolaus den Begriff des Möglichen behandelt, um im Grunde nichts anderes zu sagen, als dafs alle beschränkte Möglichkeit und beschränkte Verwirklichung aus der absoluten Einheit des Möglichen und Wirklichen hervorgehe, und dafs in diesem Sinne das Wirkenkönnen oder die Wirklichkeit das Werdenkönnen oder die Möglichkeit verwirkliche: so kann die Schöpfung aus Nichts ebensowenig eine andere Bedeutung haben, als dafs die Dinge durch Kontraktion des bestimmungslosen Seins entstehen, oder aus der Identität des Seins und Nichtseins entspringen. Durch die Art und Weise, wie derselbe Apologet den Ausspruch, die Geschöpfe gingen durch einfache Emanation aus Gott hervor, auslegt, wird diese Erklärung bekräftigt (a. a. O. S. 272). Denn hätten wir die Schöpfung aus Nichts in dem strengen orthodoxen Sinne zu nehmen, so läge in der Annahme, die Teile des Universums seien nach einander geschaffen, nichts Absurdes, während dagegen unter Voraussetzung der Wesenseinheit von Gott und Welt der Gedanke an eine Teilung des göttlichen Wesens nur dann vermieden ist, wenn im Universum die absolute Einheit im ungebrochnen Abglanz sich reflektiert, oder mit andern Worten, wenn alle Teilung und Vervielfältigung etwas schlechthin Zufälliges und eigentlich Nichtseiendes, nur in einer subjektiven Betrachtungsweise Bestehendes ist. Diese Einheit wird nämlich durch die Vielheit auch aus dem Grunde nicht gebrochen, weil (wie sich uns zeigen wird) das Urwesen nur für die rationelle Betrachtung in Gattungen und Arten sich gliedert, während für eine höhere Anschauung „im Ganzen wie im Einzelnen die absolute Idee sich spiegelt.“ Denn dem Intellekt tritt in Allem nur das Eine Bild der unendlichen Einheit entgegen.

Will man in dieser Auffassung eine höhere Einheit von Realismus und Nominalismus erblicken (a. a. O. S. 279), so mag dies in dem Sinne zutreffen, dafs das cusanische System die

Irrtümer des excessiven Realismus und des Nominalismus mit einander verbindet, wie wir im folgenden zu zeigen hoffen. — Der Apologet der Tübinger Quartalschrift schliefst seine Darstellung mit den Worten: „Was sie (die Wissenschaft des Nichtwissens) erreicht, ist nicht dies, dafs sie das Unsichtbare selbst schaut, sondern blofs dies, dafs sie das Sichtbare als Manifestation der unsichtbaren Macht erkennt. So vereinigt sie in sich Scholastik und Mystik und hält in der Spekulation die Mitte zwischen scholastischer Allwisserei und nominalistischer Skepsis.“ (S. 285.) Wäre diese Charakteristik begründet, so würde Nikolaus genau das lehren, was die klassische Scholastik lehrt, nämlich dafs die menschliche Vernunft Gott nur aus dem geschaffenen Abbild und nach (secundum) seinem Dasein, nicht aber an sich und nach seinem Wesen zu erkennen vermöge. Die Sache verhält sich jedoch anders. Die cusanische Spekulation strebt das Schauen Gottes durch Vernunft an, sieht sich aber durch ein gerechtes Urteil in ihrem titanischen Streben gehemmt, und statt des unendlichen Lichtes die Finsternis ergreifend, wendet sie sich dem geschöpflichen Abglanz zu und begnügt sich damit, das Göttliche nach dem geschaffenen Abbild zu erkennen und in diesem zu schauen und zu besitzen, weil sie sich durch ihre feindselige Stellung gegen die demonstrative Erkenntnis nicht erfahrbarer Objekte die Möglichkeit verschlossen hat, Gott aus den Dingen zu erkennen. Mit dem wahren, wenn auch bescheidenen scholastischen Wissen von Gottes Dasein, das jener Schriftsteller als Allwisserei zu brandmarken sich nicht scheut, nicht zufrieden, sondern nach Schauen und Erfahrung verlangend, verfällt sie einer viel entschiedeneren Skepsis, als der Nominalismus, der wenigstens an der Wirklichkeit des sinnlich Erfahrbaren festhält, während die docta ignorantia auch diese verflüchtigt, da ihr alles Sinnliche nur der verworrene Schein einer durch vorgebliche Vernunftintuition erfafsten unendlichen Einheit ist. So geht ihr mit dem Göttlichen und Unendlichen auch das Weltliche und Endliche verloren.

In der ausführlichsten Weise wird die Verteidigung des Cusaners in der bereits erwähnten Schrift von Scharpff, der Kardinal und Bischof Nikolaus von Cusa u. s. w. (1871) geführt. Dieser Schriftsteller findet es im Hinblick darauf, dafs der Gedanke, Gott sei hervorbringende, gestaltende Endursache von Allem, der in Einem Worte Alles noch so Verschiedene hervorbringt, in den Schriften de genesi u. s. w. in verschiedenen Wendungen und nach verschiedenen Seiten so klar und überzeugend entwickelt sei, eigentlich im höchsten Grade befremdend, dafs der Vorwurf des Pantheismus überhaupt erhoben werden

konnte (a. a. O. S. 366). Dieses Befremden wäre begründet, wenn es bei der Beurteilung eines Systems nicht vor allem auf den Sinn und die Tragweite der Grundlehren ankäme. Mag daher Nikolaus noch so entschieden theistischen und kreatianischen Gesinnungen Ausdruck geben, so folgt daraus im günstigsten Falle nichts weiter, als dafs in ihm eine alle spekulativen Ansichten bestimmende pantheistische Grundanschauung mit einer von Jugend auf eingesogenen christlichen Überzeugung im Kampfe gelegen sei. Nun gehören aber, um hierauf wiederholt aufmerksam zu machen, der Gottesbegriff, die Attributenlehre, die Kosmologie und Erkenntnistheorie des Cusaners einer monistischen und pantheistischen Grundanschauung an. So lange diese Lehren aus den Schriften des Cusaners nicht zu beseitigen sind, wird der Vorwurf des Pantheismus immer wieder aufs neue erhoben und vor der Erneuerung der cusanischen Philosophie gewarnt werden müssen. Sollen wir aber auf einige der von Scharpff hervorgehobenen Momente näher eingehen, so ist es ihm vor allem nicht gelungen, den Einwand zu entkräften, dafs Nikolaus das Verhältnis Gottes zur Welt als das der erfüllten Allgemeinheit zu seinen Besonderheiten bestimme (S. 360). Ja die zur Entschuldigung vorgebrachte Bemerkung, jene allgemein gehaltene Auffassung involviere nicht notwendig den materiellen (?) Pantheismus, sondern könne ebenso gut die reine Umsetzung der im Geiste Gottes gedachten Welt in die Realität des Daseins bezeichnen, insinuiert selbst den Gedanken an jenen idealistischen Pantheismus, der die „Realität des Daseins“ zum blofsen Reflex verflüchtigt. Denn so sehr von einer Seite betrachtet der negative Gottesbegriff dem Cusaner Veranlassung ist, alle Realität in den geschöpflichen Abglanz Gottes zu verlegen, eben so sehr sieht sich von der anderen Seite derselbe gedrängt, wo es sich darum handelt, Gott als Schöpfer zur Geltung zu bringen, um grobsinnliche emanatistische Vorstellungen fern zu halten, das Wesen der Geschöpfe ausschliefslich in die Negativität zu versetzen, so dafs die Geschöpfe wie ein Widerschein im Nichts, eine Fata Morgana erscheinen. Was aber die Schwierigkeiten betrifft, die der Cusaner im Verhältnis von Gott und Welt hervorhebt, so mag es zwar dahingestellt bleiben, ob, was Scharpff betont, das Verhältnis der erfüllten Allgemeinheit zum Besonderen keine Schwierigkeit bereite, weshalb angenommen werden müsse, dafs der Cusaner sich dabei immer Gott als Schöpfer und die Welt als Geschöpf denke. Diese Behauptung aber trifft nicht den Kern der Sache, da, wie wir zeigten, jene Schwierigkeiten für Nikolaus daraus entstehen, dafs er Gott einerseits mit den Eleaten

und Neuplatonikern als das allgemeine bestimmungslose Sein betrachtet und andererseits doch damit die Vorstellung eines über die Dinge erhabenen Schöpfers derselben verbinden will. Was aber die Deduktion der Schöpfung aus dem Verhältnisse Gottes als des absoluten Machenkönnens zum Werdenkönnen anbelangt, so liegt ihr der Begriff des Possest zu Grunde, ist also, wie wir gleichfalls nachgewiesen haben, vielmehr ein Beweis für die pantheistische Auffassung als für das Gegenteil.

Ferner behauptet derselbe Schriftsteller (S. 363), wenn der Cusaner Gott als die Unsichtbarkeit der sichtbaren Dinge behaupte, so sei dies nichts anderes, als die Lehre des Apostels, dafs das Unsichtbare in Gott in seinen Werken erkennbar sei. Die Ähnlichkeit des Ausdrucks aber darf uns nicht über die Verschiedenheit des Gedankens täuschen, es sei denn, wir wollen, wie früher schon bemerkt wurde, auch dem Apostel die Ansicht zuschreiben, dafs Gott das bestimmungslose Sein, die durch die Sinne im verworrenen Widerschein, durch die Intelligenz in ihrer höheren Einheit erkannte Substanz der Dinge, die Koinzidenz der Gegensätze sei. Gegen die weitere Exemption aber, die Begriffe der Komplikation und Explikation seien durch den Begriff der Schöpfung zu vermitteln, läfst sich mit viel gröfserem Rechte sagen, der Schöpfungsbegriff werde im Denken des Cusaners durch die Begriffe des Enthaltens (S. Dr. Übinger a. a. O. S. 46) und Entfaltens bestimmt. Dem Cusaner zufolge schafft Gott, indem er die in seinem eigenen Wesen enthaltene und darin schlechthin verwirklichte Möglichkeit zur mannigfaltigen Wirklichkeit der Dinge entfaltet. Im wahren und korrekten Sinne aber kann Schöpfer der Dinge nicht die Einheit der Gegensätze, das Possest, sondern nur der lebendige, aktuelle, Nichtsein und Potenzialität von sich ausschliefsende persönliche Gott sein. Wenn dann unser Apologet selbst auf die mystische Vergottung hinweist, die an pantheistischer Überschwenglichkeit zu leiden scheine, aber entschuldigend bemerkt, jene mystische Überschwenglichkeit schliefse das entschiedene Festhalten der Kreationstheorie keineswegs aus, so ist eine derartige Verteidigung völlig wirkungslos, da ja gerade jene mystische Überschwenglichkeit die Folge einer falschen Verhältnisbestimmung des Geistes zu Gott ist. Denn entspringt der Geist aus der in Gott vorhandenen Potenzialität, so ist er von Natur göttlichen Wesens und die mystische Anschauung kann nur eine Rückkehr in dieses Wesen bedeuten. Wird nun gleichwohl die individuelle Persönlichkeit zu wahren gesucht, so geschieht dies im Widerspruch mit dem allein dem Systeme konformen Gottes- und Schöpfungsbegriff.

Auf die positiven Momente, durch die derselbe Schriftsteller zu beweisen sucht, dafs Nikolaus nicht Pantheist sei, nicht, wenn auch unabsichtlich, in dem Pantheismus der bisherigen (?) Mystik sich bewege, sondern die Kreationstheorie so entschieden und bestimmt zur Geltung bringe, dafs sich der mystische Pantheismus durch dieselbe aus seiner Verschwommenheit zu einer einfachen und klaren Unterscheidung zwischen dem göttlichen und kreatürlichen Leben zu erheben befähigt wurde, (? indem der mystische Pantheismus, im wesentlichen bleibend was er war, aus einem verschwommenen zu einem klaren, Gott und Welt unterscheidenden Pantheismus wurde ?) antworten wir folgendes:

1. Die Analogie der göttlichen Monas mit der Zahleneinheit begünstigt den Pantheismus und enthält denselben geradezu, wenn die letztere als der mathematisch-sinnliche Ausdruck für die ontologische Einheit betrachtet, diese aber als Koinzidenz der Gegensätze oder als die einfache Einheit, die alle Unterschiede des Seienden (Geistigen und Materiellen u. s. w.) ist, bestimmt wird. (A. a. O. S. 364.)

2. Die Formel des Possest, weit entfernt davon, den Pantheismus auszuschliefsen, schliefst vielmehr denselben ein; denn sie bedeutet nicht die von jeder passiven Potenzialität freie Aktualität des göttlichen Wesens und Wirkens, sondern die absolute Wirklichkeit des Möglichen oder die Identität der aktiven und passiven Potenz. Gott ist, was sein kann in der Einfachheit der bestimmungslosen Einheit. Die aus der Schrift: Kritik (Sichtung, cribratio) des Koran entnommene Stelle, wo es heifst, der Gott des Koran sei von der Natur der Geschöpfe, er sei nicht der Schöpfer, der aus nichts erschafft, sondern gestalte Alles aus sich, scheint allerdings einen Tadel gegen den grobsinnlichen Emanatismus, der dem Koran zur Last gelegt wird, zu enthalten, kann aber den Vorwurf eines geistigeren auf der Koinzidenz der Gegensätze aufgebauten idealistischen Pantheismus des Cusaners nicht entkräften (a. a. O. S. 365 ff.).

3. Der Pantheismus ist allerdings in keiner seiner Formen mit dem persönlichen Gotte vereinbar. Hieraus aber läfst sich nicht schliefsen, dafs nicht ein solcher Versuch, Unvereinbares zu vereinbaren, gemacht werden könne, noch auch, dafs der Cusaner diesen Versuch in der That nicht gemacht habe. (S. 368.) Die Berufung auf die cusanische Trinitätslehre aber behalten wir uns vor, an seinem Orte eingehender zu würdigen.

4. Als ein weiteres mit dem Pantheismus unvereinbares Moment wird die Freiheit und die persönliche ewige Fortdauer des Geistes bezeichnet. Im günstigsten Falle würde hiemit nur

bewiesen, dafs der Cusaner durch das Festhalten an gewissen Lehren der Vernunft und des Christentums seinen pantheistischen (d. h. zum Pantheismus treibenden) Grundsätzen die Spitze abzubrechen und ihre Konsequenzen gewaltsam zu hemmen suchte. Dafs aber dem Cusaner vielfach in der That die Geschöpfe insgesamt zu einem blofsen Schein, zu einem rein Negativen herabsinken, kann schon nach der bisherigen Darstellung nicht bezweifelt werden und wird sich in der Erkenntnistheorie noch deutlicher herausstellen. Denn dieser zufolge ist das sinnliche Erkennen nur eine unvollkommene und verworrene, die absolute Einheit in sinnlicher Zerstreuung und Verzerrung darstellende Form der intellektuellen Erkenntnis.

Die von dem Individualismus unseres Philosophen entnommene Instanz aber beweist wiederum jene These nicht; denn bei der Darstellung der Kosmologie werden wir uns überzeugen, dafs es einen Individualismus gibt, der sich mit dem Pantheismus und Universalismus recht wohl verträgt und nur eine andere Form und Wendung derselben ist. Poetisch schwungvoll und der Absicht des Cusaners zweifellos entsprechend, aber nicht imstande, den in den Principien selbst angelegten Pantheismus des Cusaners hinwegzuräumen, sind die Worte: „Gott ist nach Cusanus nicht ein unersättlicher Chronos, der seine Geschöpfe unaufhörlich verschlingt, sondern der Schöpfer voll Liebe und Güte, dessen Freude es ist, dafs ein All von Wesen in gegenseitiger Ergänzung sich ihres Daseins und der möglichsten Steigerung des Lebensgenusses erfreue und so der Eine Schöpfer im Einklange von Millionen Zungen gepriesen und verherrlicht werde.“ (S. 369.) Um den wahren Wert dieser Poesie zu erkennen, möge sich der gütige Leser an das erinnern, was über den spekulativen Gehalt des Possest und der Koinzidenz der Gegensätze von uns gesagt worden ist. Denn mag man sich die absolute bestimmungslose Einheit universalistisch als im Spiel des Werdens und Vergehens nur sich selbst suchende und setzende Alleinheit oder individualistisch als unzählige Monaden aussprühende unendliche Monas denken: Leben und Bewufstsein werden immer blofse Phänomene bleiben, die insbesondere in der letzten individualistischen Auffassung ganz und gar von dem wechselvollen Spiel der Verhältnisse und Verbindungen der Monaden abhängen.

Weiterhin wird auf die von Nikolaus konstruierte Vermittlung zwischen Gott und Welt durch Christus hingedeutet, die nur auf dem Standpunkt der Kreationstheorie Sinn und Bedeutung habe (S. 369). Dieses Argument würde zutreffen, wenn im cusanischen Systeme die Inkarnation selbst in ihrem traditio-

nellen, dogmatischen Sinne festgehalten würde. Dafür jedoch, dafs dem nicht so sei, werden wir den Beweis führen, und deutet der Verteidiger unseres Philosophen zu allem Überflusse selbst an, indem er zugibt, dafs in der Auffassung des Cusaners die Versöhnung in Christus zunächst als eine kosmische erscheine und die mit der Logosidee in Einklang gebrachte Naturphilosophie sei. Da nun aber im System des Cusaners sowohl die Logosidee als auch die Naturphilosophie eine gleichmäfsig pantheistische Gestalt zeigen, so ist nicht abzusehen, wie aus einer solchen Auffassung der Inkarnation etwas zu Gunsten der Reinheit des cusanischen Schöpfungsbegriffes gefolgert werden könne.

Endlich wird mit Unrecht auf die Versicherung der Unmitteilbarkeit und Unbegrenzbarkeit des göttlichen Wesens Gewicht gelegt (S. 370). Denn eine Philosophie, die das oberste Denkprincip destruiert, wird kein Bedenken tragen, die Unbegrenzbarkeit und die Begrenzbarkeit der unendlichen Einheit zugleich zu behaupten ,indem eine und dieselbe absolute Möglichkeit zugleich als unendliche Aktualität (als absolut verwirklicht) und als passiver Grund für eine relative Verwirklichung in der endlosen Reihe der Geschöpfe dargestellt wird. Begegnen wir doch denselben Annahmen in allen pantheistischen Systemen, die auf einige spekulative Durchbildung Anspruch erheben. So lesen wir in einer dichterischen Verherrlichung der Vedantaphilosophie: „Der ruhige Glanz mit unerschaff'nem Licht, dem ewigen, dem unvergänglichen, wie könnt' er, ohne Teilchen und ohne Makel, bei der Welterschaffung in Veränderlichkeit geraten? Oder wenn die immer gleich Blättern des blauen Lotos leuchtenden Wolkenzüge zum Vorschein kommen, welche Veränderung des Himmels entsteht denn dadurch?" (Der Erkenntnismondaufgang. Aus dem Sanskrit übersetzt von Hirzel. 1846. S. 86. Vgl. Sancara, ed. Windischmann, vv. 18. 19. 20.)

Auch in der jüngsten in unseren Gegenstand einschlägigen und trotz ihres geringen Umfangs gehaltreichen und instruktiven Schrift: „Über die Gotteslehre des Cusanus" von Dr. Übinger (Münster, 1888) wird der Versuch gemacht, diese Lehre gegen die Anschuldigung des Pantheismus zu verteidigen. Im Entwicklungsgang des Cusaners seien zwei verschiedene Denkrichtungen, die symbolisch-mathematisch-spekulative und die exakt-mathematisch-spekulative, oder kürzer die symbolische und exakte zu unterscheiden (S. 133). Die erstere bleibe in einem mystischen Dunkel und daher in einer rein negativen Gotteserkenntnis befangen, die letztere dagegen erhebe sich mittels der Betrachtung der Welt zum positiven allgemein verständlichen

Ausdruck der Erkenntnis Gottes. (S. 134.) Die symbolische Denkrichtung ist beherrscht durch den Grundsatz der Einheit der Gegensätze, die zuerst schlechthin als Identität, dann als Jenseits der Einheit, dann konkreter als das Selbige und endlich als das Nichtandere bestimmt wird. (S. 16 ff. S. 73 ff.) Dagegen die exakte Denkrichtung kennzeichnet sich durch die von der Betrachtung der Geschöpfe aus gewonnene Bestimmung des göttlichen Urgrunds als „wirkliches Können“ und einfach als „Können“ (S. 93 ff.).

Aus dem ersten Teile der Schrift heben wir hervor, was vom Glauben und von den wahrscheinlichen Annahmen gesagt ist. Was das erste betrifft, so ist zwar nicht zu bestreiten, dafs der Cusaner den christlichen Glauben von dem natürlichen Glauben, der Anfang der Erkenntnis ist, unterscheidet; zugleich aber mufs erinnert werden, dafs dem Cusaner der natürliche Glaube nicht habitus principiorum im hergebrachten peripatetisch-scholastischen Sinne, sondern intellektuelle, alle höhere Erkenntnis in unentfalteter Weise einschliefsende Anschauung ist, also doch dem Wesen und Inhalte nach mit dem christlichen Glauben und mystischen Schauen in der Tendenz und Konsequenz der cusanischen Spekulation zusammenfällt. Die wahrscheinlichen Annahmen aber setzen sich an die Stelle der absoluten, dem menschlichen Erkennen unzugänglichen Wahrheit. Denn was sollen wahrere und wahrste Annahmen (S. 73), wenn die Wahrheit selbst erreichbar ist? Der Sinn dieser Vergleichungsstufen kann also nur der sein, dafs dem denkenden Geiste zwar eine Annäherung an die Wahrheit, ihre Erkenntnis selbst aber unmöglich sei. Dies wird aus der Jenseitigkeit der absoluten Einheit von Subjekt und Objekt gefolgert; denn da das menschliche Erkennen immer im Gegensatze von Subjekt und Objekt befangen bleibt, so kann es von den Dingen nur Annahmen (conjecturae) haben. (S. 9). Schon hieraus geht hervor, dafs die Behauptung nicht richtig sein könne, es sei nicht die Koinzidenz der Gegensätze Grundvoraussetzung des cusanischen Systems, sondern der Satz, dafs Gott alles wirklich ist, was sein kann. Wie uns scheint, ist dieser Satz selbst nur eine bestimmte Anwendung des Princips der Einheit der Gegensätze auf den Gegensatz des Möglichen und Wirklichen; jenes Princip selbst aber entspringt aus dem Standpunkt der intellektuellen Anschauung, der zum eleatischen Seinsbegriffe führt, mit welchem die Einheit der Gegensätze unmittelbar gegeben ist. Die Identität des Möglichen und Wirklichen aber ist durchaus (im Verhältnis zur Scholastik) dem Cusaner eigentümlich, weshalb es befremdlich berührt, wenn (S. 22)

zu lesen ist, in Gott sei kein Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit. Denn wenn dies in einem gewissen Sinne auch gesagt werden kann, ja gesagt werden mufs, so ist doch im vorliegenden Falle die exakteste Bestimmung erforderlich. Nach dieser aber lehrt die Scholastik, das Gott nicht Einheit des Möglichen und Wirklichen, sondern reine Wirklichkeit mit Ausschlufs jeder Möglichkeit, d. h. (denn nicht die Widerspruchslosigkeit oder logische Möglichkeit kommt hier in Frage) jeder Bestimmbarkeit oder passiven Potenz ist.

Von hohem Interesse ist die Gegenüberstellung des Verhaltens des Gegners Wenck und des Bewunderers Bernhard von Tegernsee (S. 50 ff. S. 69 ff.) zur Spekulation des Cusaners. Gegner und Bewunderer haben dieselbe im wesentlichen auf gleiche Weise verstanden. Dr. Übinger ist der Meinung, dafs beide sie mifsverstanden. Wir halten dafür, es liege die Annahme viel näher, dafs beide richtig verstanden, und dafs Bernhard von Tegernsee bezüglich der Einheit der Gegensätze den Gedanken des Cusaners genau wiedergibt, wenn er sagt: „Dort ist die Einheit Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit Einheit, dort die Linie Kreis, Dreieck, Durchmesser, Kugel und umgekehrt, dort das Accidens Substanz, der Körper Geist, die Bewegung Ruhe, dort der Anfang Ende, das Jetzt Damals, das Unmögliche Notwendigkeit, die Zeitlichkeit Ewigkeit, die Finsternifs Licht, das Nichtwissen Wissen, die Möglichkeit Wirklichkeit, dort ist das Bild der Wahrheit.“ (S. 71.)

Dr. Übinger selbst gibt uns einen sehr bedeutsamen Wink für das richtige Verständnis der Einheit der Gegensätze, wenn er (S. 54) gegen Denzinger äufsert: „Die Monas und der Punkt sind, so unglaublich uns dies auch erscheint, dem Cusanus sehr grofse, unbegreifliche Mächte.“ Der Cusaner lehrt eben theosophisch, dafs Gott das Wesen der Wesen, Monas, Punkt, Einheit, zugleich aber auch das Alles überragende Sein ist. Hört der Cusaner wegen dieser letzteren Bestimmung auf, Pantheist zu sein? Nur dann, wenn man mit diesem Worte ausschliefslich jene naturalistische Auffassung des einen Seins bezeichnen wollte, wonach dieses völlig im Endlichen aufgeht. Die cusanische Lehre wäre dann aber als Panentheismus, oder als theosophischer Pantheismus zu bezeichnen.





DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN, NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von

FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.

P. Limb. sagt weiter: „Man könne ausschließlich nur, auf die Auktorität des hl. Thomas gestützt, die Existenz eine von einem Andern empfangene, also eine von einem Andern mitgeteilte nennen, nirgends aber lehre S. Thomas, diese Existenz werde in einem Andern aufgenommen."[1]) Wie erklärt dann der Herr Autor folgende Worte des Doctor Angelicus: „si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit"? Wie stimmt dies zusammen mit der von P. Limb. soeben ausgesprochenen Behauptung? Es heißt doch an dieser Stelle: Wenn Etwas durch Anteilnahme in einem Andern sich vorfindet, so muß es in demselben verursacht sein von demjenigen, dem es wesentlich zukommt. Der Herr Autor erleichtert sich die Beantwortung dieser Frage auf eine sehr einfache Weise, dadurch nämlich, daß er zwei entscheidende Worte ausläßt. P. Limb. schreibt,[2]) auf folgenden Artikel aus S. Thomas sich berufend: si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem,

[1]) Ohne die Stellen bis jetzt zusammengezählt zu haben, machen wir uns anheischig, den Beweis zu liefern, daß wenigstens zwanzig sagen, die Existenz werde in der Wesenheit aufgenommen.

[2]) l. c. Seite 37.

necesse est, quod causetur ab eo, cui essentialiter convenit. Die zwei Worte: in ipso sind im Citate des Herrn Autors ausgeblieben. Soll diese Stelle wirklich etwas gegen die Thomisten beweisen, so hätte der erste Teil des Satzes: si enim aliquid invenitur in aliquo ebenfalls weggelassen, oder wenigstens vom Herrn Autor umgestaltet werden müssen. Denn um das zu beweisen, was der Herr Autor will, nämlich die Existenz werde nach der Lehre des englischen Meisters nicht in einem Andern aufgenommen, müfste sie logisch richtig lauten: „si aliquid invenitur per participationem, necesse est quod causetur ab eo, cui essentialiter convenit.“ Die Worte in aliquo und gleich darauf: in ipso, stürzen die ganze Theorie des P. L. um. Dies geschieht aber auch dann noch, wenn selbst die Worte in ipso wegfallen, denn dafs „Etwas“ in einem „Andern“ sich vorfinde, ist nur möglich, so oft man von zwei Dingen redet. Dazu kommt noch, dafs dieses „aliquid“ d. h. die Existenz durch Anteilnahme (per participationem) im Andern ist, während die Kreatur das Andere nicht durch Anteilnahme, sondern durch seine Wesenheit besitzt. Das Geschöpf hat die Wesenheit nicht durch Anteilnahme, sondern durch die konstitutiven Principe derselben; die Existenz hingegen hat es durch Anteilnahme. Übrigens hiefse es Eulen nach Athen tragen, wollten wir alle Texte des hl. Thomas anführen, in welchen der Heilige ausdrücklich lehrt, die Existenz werde von der Wesenheit und in derselben aufgenommen. Würde es auch nicht ausdrücklich vom Doctor Angelicus betont, so müfste es doch aus seiner Sentenz über das Verhältnis des Aktes zur Potenz hervorgehen. Nach S. Thomas ist die Existenz der Akt der Wesenheit, die folglich die Potenz für diesen Akt bildet. Wir sind begierig, zu erfahren, wie der Herr Autor etwa diesen Akt sich vorstellt. Dieser Akt soll Akt der Wesenheit sein und doch nicht von der Wesenheit in sich d. h. in der Wesenheit aufgenommen werden. Der Herr Autor beruft sich für seine Beweise in dieser Abhandlung auf mehrere Stellen des hl. Thomas Wir wollen sie alle genau citieren. Den Text aus 1. p. q. 44. a. 1. können wir übergehen, denn er hat uns bis jetzt be-

schäftigt. Eine andere Stelle lautet:[1] „Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et ejus esse. Et ex hoc manifestum est, quod solus Deus est per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo, quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne.“ Der hl. Thomas will hier nichts anderes darthun, als, daſs auch die Engel eine wirkende Ursache ihrer Existenz fordern. Die Überschrift des Artikels lautet: „Utrum angeli habeant causam sui esse“? Der Doctor Angelicus antwortet: Allerdings, denn sie sind „entia per participationem.“ Nach der Theorie des P. Limb. ist nun das „ens per participationem“ gleichbedeutend mit dem „ens ab alio.“ Daher antwortet S. Thomas, nach P. Limb. „ja die Engel haben ihr Sein von einer äuſsern Ursache d. h. sie sind entia ab alio, denn sie sind entia ab alio. Ob wohl je im Leben der englische Lehrer auf diese Weise argumentiert hat: „Alles was von einem Andern ist, ist verursacht von einem Andern“? Der Vergleich, dessen der Doctor Angelicus sich bedient, hätte den Herrn Autor doch aufmerksam machen müssen, daſs eine derartige Auffassung ganz unzulässig ist. „Das feuriggemachte (ignitum) wird verursacht durch das Feuer.“ Was wird denn durch das Feuer verursacht? der Körper oder die Wesenheit des Körpers, der glüht? Weder das eine noch das andere, sondern jene Eigenschaft, jenes Accidens, die Glühhitze, infolge der ein Gegenstand, ein Körper feurig ist und genannt wird. Ebensowenig verursacht Gott die Wesenheit als solche, wie das Feuer das Körpersein verursacht. Gott verursacht also jene Eigenschaft, jenes Accidens, wodurch das Wesen existiert und existierend genannt wird. Der Terminus der Schöpfung ist die Existenz. Die Zweite von P. Limb. angeführte Stelle des hl. Thomas hat folgenden Wortlaut:[2] „Sicut enim sol est lucens per naturam suam, aër autem fit luminosus participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia

[1]) 1. p. q. 61. a. 1.
[2]) 1. p. q. 104. a. 1.

ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit suum esse." Dieser Text beweist nun aber das gerade Gegenteil dessen, was der Herr Autor will. Die Luft wird nicht Luft durch die Anteilnahme an der Natur der Sonne, sondern, wie S. Thomas ausdrücklich sagt, die Luft wird dadurch helle (luminosus). Soll nun die Helle der Luft real identisch sein mit der Luft selber? Dasselbe gilt von der Wesenheit des Geschöpfes bezüglich ihrer Existenz. An dritter Stelle citiert P. Limb. angeblich folgenden Text aus S. Thomas:[1]) „Deus est ens per essentiam, quia est suum esse; omne autem aliud est ens per participationem", quia Deus est causa essendi omnibus aliis." Wir wollen den echten Text des Doctor Angelicus hersetzen. Das Kapitel selbst ist überschrieben: „Quod omnia quae sunt, a Deo sunt". Im 4. Beweise sagt der englische Lehrer: „Quod per essentiam dicitur, est causa omnium, quae per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum, inquantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens, est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ut in 1° libr. cap. 13. et 41. ostensum est. Deus ergo est causa essendi omnibus aliis." Wie unsere geehrten Leser leicht ersehen können, findet sich dieses: quia Deus est causa omnibus aliis nirgends bei dem hl. Thomas. Dafür bemerkt der Doctor Angelicus: Ergo Deus est causa essendi omnibus aliis. Dafs Gott die Ursache des Daseins der Geschöpfe bildet, ist also nicht der Grund, sondern die Folge. Diese Folge gründet sich aber darauf, dafs das Geschöpf ein ens participative ist, d. h. ein ens, dessen Existenz aufserhalb der Wesenheit liegt, und deshalb real von der Wesenheit unterschieden ist. Dies besagt der echte Text des hl. Thomas. Ferner beruft sich P. Limb. auf Alexander von Hales; allein, wie wir nachgewiesen, ist diese Stelle nicht von Alexander von Hales. Weiters citiert der Herr Autor den englischen Lehrer[2]) mit folgender Stelle:

[1]) 2. contr. Gent. cap. 15.
[2]) 1. contr. Gent. cap. 22.

„Esse actum quemdam nominat; non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc, quod est in actu. Omne autem, cui aliquis actus convenit, aliquid diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum, actus enim et potentia ad se invicem dicuntur.“ Durch diese Stelle soll S. Thomas beweisen, dafs die Wesenheit an sich (de se) nur im Zustande der Möglichkeit (de se non est nisi modo possibili) oder in der rein objektiven Potenz sei. Und zwar ist diese Wesenheit die existierende, denn P. Limb. schreibt: „Itaque cum res existens „per vim agentis“, i. e. a Deo effecta sit, idcirco de se non est“ etc. Wie das existierende Ding an sich, de se, nur im Zustande der Möglichkeit, oder in der objektiven Potenz sein könne, ist uns schlechterdings unfafsbar. Aus der Stelle des hl. Thomas wenigstens folgt dies ganz und gar nicht. Der englische Lehrer spricht von Etwas, dem ein Akt zukomme. Dem Möglichen aber, der objektiven Potenz, dem Idealen, kann keinerlei Akt in der Wirklichkeit zukommen. Daher kann dieses sich auch nicht zum Akte wie die Potenz verhalten. Dem P. Limb. bleibt natürlich nichts anderes übrig als diese Behauptung aufzustellen, denn die subjektive Potenz von welcher der hl. Thomas hier spricht, bekämpft der Herr Autor. Ein einziges Wort aus dem hl. Thomas, welches P. Limb. auch mit Sperrdruck hervorhebt, könnte, aus dem Zusammenhange herausgerissen, im Sinne des Herrn Autors gedeutet werden. Es ist das Wort possibile und findet sich in den Sentenzen.[1] „Et quia omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est possibile, vel in potentia respectu ejus; ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus.“ P. L. behauptet nun, der hl. Thomas habe ausdrücklich (expressis verbis) und zwar an dieser Stelle gesagt, dafs die Wesenheit das Mögliche oder die objektive Potenz bedeute, und die Existenz deren Akt sei. Wir bemerkten vorhin, diese Stelle könnte man allenfalls für die Theorie des P. L. verwerten. Dies ist aber nur in so lange der Fall, als man sie nicht weiter

[1]) 2. did. 3. q. 1. a. 1.

im Zusammenhange und bis zum Schlusse citiert. Dies hat auch in der That der Herr Autor gethan. Wir wollen daher die Stelle ergänzen. Im Anschlusse an das letzte Wort schreibt S. Thomas weiter: „et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia.“ [1]) Aus diesen Worten geht zur Genüge hervor, was der Doctor Angelicus unter dem: „possibile, vel in potentia“ verstanden hat. Unmöglich kann der Heilige meinen, das Geschöpf sei aus dem Möglichen, der objektiven Potenz d. h. aus dem Idealen und Aktualen zusammengesetzt. Eine solche Ansicht nennt Cajetan eine Absurdität. Daher kann der englische Meister an dieser Stelle nur die subjektive Potenz im Auge haben. Auf die letzte Bemerkung des P. Limb., dafs nur Parteileidenschaft dem hl. Thomas eine andere, als die vom Herrn Autor dem Heiligen zugeschriebene Ansicht vindicieren könne, haben wir natürlich keine Antwort. Wir wollen und können es ruhig und mit aller Zuversicht unsern geehrten Lesern überlassen, darüber ein Urteil zu fällen, ob überhaupt Parteileidenschaft in dieser Frage vorherrsche, und wenn dem wirklich also ist, auf welcher Seite man sie etwa zu suchen habe.

Der hl. Thomas hat sich also in unserer Frage, dies ist das Resultat unserer Untersuchung, bündig und klar ausgesprochen. Gott allein ist ein ens durch seine Wesenheit, denn diese ist zugleich ihre Existenz, also mit dem Dasein real identisch. Jedes Geschöpf ohne Ausnahme ist ein ens durch Anteilnahme, denn die Wesenheit der Kreatur ist nicht zugleich deren Exi-

---

[1]) In der Physik schreibt S. Thomas: „necesse est enim, quod omnis substantia simplex subsistens, vel ipsa sit suum esse, vel participat esse. Substantia autem simplex, quae est ipsum suum esse subsistens, non potest esse nisi una, sicut nec albedo, si esset subsistens, posset esse nisi una. Omnis ergo substantia, quae est post primam substantiam simplicem, participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia, quantumcunque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi. cfr. Physicor. 8. lect. 21. pag. 449. ed. nova Romae. 1884. Wir bemerken noch, dafs hier von den Himmelskörpern, also von thatsächlich existierenden Wesen die Rede ist.

stenz, sondern real von der Wesenheit unterschieden. Die Wesenheit als solche hat das Geschöpf nicht durch Anteilnahme, wohl aber die Existenz. Weil die Wesenheit oder deren konstitutive Principien die Existenz nicht enthalten, dieselbe aber auch nicht, wie es bei dem Accidens proprium geschieht, hervorbringen können per modum naturalis resultantiae, deshalb wird die Existenz von einem Andern, Gott, der äufsern wirkenden Ursache, hervorgebracht und der Wesenheit mitgeteilt. Diese letztere nimmt das Dasein in sich auf, denn sie geht mit ihm eine Zusammensetzung ein. Daher ist jedes Geschöpf ein aus der Wesenheit und Existenz real Zusammengesetztes. Um das Dasein aufnehmen zu können, mufs die Wesenheit zu ihm im Verhältnis der Potenz stehen. Die Existenz aber ist der Akt für diese Potenz. Darum ist jedes Geschöpf, auch der Engel real zusammengesetzt aus Potenz und Akt. Potenz und Akt gehören derselben Ordnung an, (sunt in eodem genere). Gehört der Akt der idealen Ordnung an, so mufs dies auch bei der ihm entsprechenden Potenz der Fall sein. Ist der Akt in der realen Wirklichkeit, so ist es auch die Potenz, deren Akt er eben ist. Die Existenz nun gehört der Wirklichkeit an, folglich mufs auch die Potenz ihr angehören. Das Mögliche, die objektive Potenz ist etwas Ideales; daher ist die Potenz für die Existenz die subjektive Potenz oder das Potentiale.

15°. Avicenna hatte gelehrt, dafs das unum und ens nicht die Substanz einer Sache bezeichne, sondern etwas zu dieser Substanz Hinzugefügtes. Vom ens sagte er dieses, weil in jedem Dinge, welches die Existenz von einem Andern hat, „ein Anderes“ das Sein (die Existenz) des Dinges ist, und „ein Anderes“ die Substanz oder die Wesenheit. Der Name „Seiendes‘ (ens) aber bezeichne das Sein. Es bezeichne also, wie es scheint, etwas zu der Wesenheit Hinzugefügtes.

Diese Ansicht des Avicenna widerlegt der hl. Thomas auf folgende Weise:[1]) „Avicenna non videtur dixisse recte; esse enim rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen

[1]) 4°. metaphys. lect. 2.

est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae.

Der hl. Thomas gibt also dem Avicenna darin recht, dafs in jedem Dinge, welches die Existenz von einem Andern hat, „ein Anderes“ das Dasein und „ein Anderes“ die Substanz oder Wesenheit sei. Unrecht aber, meint der Doctor Angelicus, hat Avicenna darin, dafs er behauptet, die Existenz komme der Wesenheit nach Art eines Accidens zu. Sie folgt vielmehr gleichsam aus den Principien der Wesenheit. Schon an einer früher von uns angeführten Stelle [1]) hatte S. Thomas gelehrt, die Existenz sei ein Accidens und komme zur Wesenheit hinzu (advenit). In welchem Sinne dies zu verstehen sei, sagt uns der englische Lehrer anderswo.[2]) Die Existenz darf man nicht in der Weise als Accidens auffassen, als wäre sie, von der Existenz der Substanz gesprochen, in der Gattung des Accidens. Sie ist vielmehr der Akt der „Substanz“. Nennen wir sie ein Accidens, so geschieht dies nur, weil sie Ähnlichkeit hat mit einem solchen, weil sie, ebenso wie das Accidens, nicht einen Teil der Wesenheit ausmacht. Indem nun Avicenna die Existenz als Accidens auffafste, nicht blofs nach der Ähnlichkeit, sondern in wirklicher Bedeutung, und ens ihm gleichbedeutend war mit Existenz, mufste er notwendig zu dem Resultate gelangen, dafs das Ens nicht real identisch sei mit der Substanz oder Wesenheit, welche ist. Zwischen der Substanz und dem Accidens, sei es nun das proprium oder das accidens per accidens, ist der Unterschied ein realer, und beide zusammen bilden ein unum per accidens, nicht ein unum per se, denn beide, Substanz wie Accidens, haben ihre eigene Existenz und Wesenheit. Nicht also verhält es sich mit der Existenz bezüglich der Substanz oder Wesenheit. Die Wesenheit hat nicht das Sein ohne die Existenz und die letztere hat nicht ihre eigene Wesenheit. Beide zusammen bilden eine existierende Wesenheit. Die Wesenheit ist das, was existiert, und das Dasein ist dasjenige, wodurch diese Wesenheit da ist. Mit Grund

[1]) 2. dist. 3. q. 1. a. 1.

[2]) de potentia. q. 5. a. 4. ad 3m.

bemerkt daher S. Thomas, das Sein, obgleich „ein Anderes“ als die Wesenheit, werde doch nicht zu derselben hinzugefügt nach Art eines Accidens.

P. Limb. will in dieser Stelle des englischen Lehrers nicht blofs keinen Gegensatz gegen seine Theorie bezüglich des virtuellen Unterschiedes, sondern dafür sogar eine vortreffliche Stütze finden. Der Herr Autor schreibt nämlich:[1]) „Der hl. Thomas behauptet also zunächst, dafs die Existenz oder das Sein des Dinges, obgleich ein Anderes als die Wesenheit, doch nicht etwas Hinzugefügtes ist, gleichwie die Accidenzen der Wesenheit zufallen, (accidunt), sondern durch die Principien der Wesenheit selber konstituiert werde. Diese Principien der Wesenheit sind nun entweder innere, oder äufsere. Wo immer die Existenz durch letztere konstituiert wird, ist die Existenz nichts Anderes als die hervorgebrachte Wesenheit. Wird sie aber durch die ersteren konstituiert, so ist sie nichts Anderes als die Wesenheit intrinsece und formaliter. Daraus folgt, dafs der Name: Seiendes, welcher die Existenz bedeutet, auch zugleich die Wesenheit bedeutet, nicht aber, wie Avicenna meinte, blofs die Existenz. Aus dieser Darlegung erhellt, dafs die citierte Stelle des hl. Thomas unserer Sentenz nicht nur nicht schadet, sondern derselben vielmehr in ganz vortrefflicher Weise zum Schutze gereicht.“

Wie kommt P. Limb. zu diesem glücklichen Resultate, dafs S. Thomas nicht nur kein Gegner, sondern ein wirklicher Verteidiger des virtuellen Unterschiedes sei? Auf einem sehr einfachen Wege, durch Vornahme einiger Änderungen im Texte des hl. Thomas selber. Wir wollen zunächst das Original des Herrn Autors anführen und es dann mit der Stelle aus S. Thomas vergleichen. Den Sperrdruck und die Anführungszeichen des Originals behalten wir bei. P. Limb. schreibt also: Imprimis ergo S. Thomas contendit, esse sive existentiam rei, licet „sit aliud ab ejus essentia“, non tamen „aliquid superadditum“ esse, sicuti accidentia ad essentias accedunt, sed existentiam ex ipsius essentiae principiis constitui. Die Stelle des eng-

[1]) l. c. Seite 42.

lischen Lehrers lautet: „Esse enim rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum, quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae.“ Wie jeder Leser leicht ersehen kann, hat der Herr Autor das Wort „quasi“ ganz weggelassen, die Worte „ad modum“ durch das Wort „sicuti“ ersetzt, nach „superadditum“ ein Komma eingefügt und dieses Wort dadurch vom: „ad modum accidentis“ getrennt. Ziehen wir die markierten Worte zusammen, so heifst die Stelle des P. L.: esse sive existentia rei, licet sit aliud ab ejus essentia, non tamen est aliquod superadditum, sed constituitur ex principiis ipsius essentiae, und der Beweis für den virtuellen Unterschied aus S. Thomas ist vollkommen fertig gestellt.

Der englische Meister erklärt an dieser Stelle, das Sein des Dinges sei allerdings „ein Anderes“ als die Wesenheit und darum ein Hinzugefügtes. Allein es sei nicht hinzugefügt nach Art wie das Accidens zu der Wesenheit hinzukommt.[1]) Und warum nicht? Weil das Accidens die Existenz der Wesenheit voraussetzt. Die Wesenheit ist ja der Träger des Accidens, und letzteres existiert nur im Sein der Wesenheit, es stützt sein schwaches Sein durch das Sein der Wesenheit. Nun existiert aber die Wesenheit erst durch das Sein; dieses Sein ist der innere formale Grund, dafs die Wesenheit da ist. Folglich kann der Wesenheit das Sein nicht nach Art des Accidens beigefügt sein.[2]) Der Doctor Angelicus lehrt Avicenna gegen-

[1]) An mehreren Stellen nennt S. Thomas die Existenz ein Accidens: cfr. 1. dist. 8. q. 3. expositio primae partis textus. 2. dist. 3. q. 1. a. 1. c. und ad 6um. Opusc. 42 de natura generis cap. 5. Allein der Heilige erklärt zugleich, in welchem Sinne dies zu verstehen sei. An der zuerst genannten Stelle sagt er: Accidens dicitur hic, quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere. Et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis. Potest enim intellegi humanitas et tamen dubitari, utrum homo habeat esse. cfr. de potentia. q. 5. a. 4. ad 3um.

[2]) Der hl. Thomas bestreitet entschieden, (cfr. de ente et essentia cap. 5. — 1. p. q. 3. a. 4.), dafs die Wesenheit der Grund der Existenz sei. Wenn er nun hier sagt: „quasi ex principiis essentiae“ constituitur, so erklärt er an

über, das ens und das unum seien der Sache nach identisch, ein unum per se. Avicenna irrte in zweifacher Weise: zunächst darin, dafs er das ens für die Existenz allein nahm. Dann aber auch, indem er behauptete, die sachliche, reale Identität des ens und unum werde durch die Vereinigung der Existenz mit der Wesenheit aufgehoben, weil ja „ein Anderes“ die Wesenheit und „ein Anderes“ die Existenz sei. Dies hebt die Einheit nicht auf, antwortet S. Thomas, denn das Sein kommt nicht nach Art eines Accidens zu der Wesenheit hinzu. Was P. Limb. weiter bemerkt: „Das Wort: Seiendes (ens) bezeichne nicht das Sein allein, wie Avicenna lehrte, sondern auch die Wesenheit“, ist vollkommen richtig. Allein damit verurteilt der Herr Autor seine eigene Theorie. Denn bezeichnet ens nicht die Existenz allein, so mufs es noch etwas Anderes, ein Zweites bezeichnen. Wenn aber dies, dann ist der virtuelle Unterschied unmöglich. Gemäfs diesem Unterschiede ist ja die Sache ein und dieselbe. Folglich kann das ens real nur ein und dasselbe bezeichnen. Der Unterschied ist nur begrifflich. Bekämpft nun P. Limb. mit S. Thomas den Avicenna darin, dafs das ens der Sache nach (sec. rem) die Existenz allein bezeichne, so bedeutet es, der Sache nach, noch ein Anderes, ein Zweites, die Wesenheit nämlich.[1]) Dann ist aber auch der reale Unter-

---

anderen Stellen genau, welchen Sinn diese Worte haben. Das Sein folgt auf die Principien der Wesenheit, wie die Thätigkeit auf das Thätigkeitsvermögen folgt. cfr. 2. dist. 15. q. 3. a. 1. ad 5um. Das Sein ist der Akt des Seienden aus dem Princip des Dinges resultierend, wie das Leuchten der Akt des Leuchtenden ist. cfr. 3. dist. 6. q. 2. a. 2. c. Durch die Form wird die Substanz zur Aufnahme des Seins befähigt. 2. contr. Gent. cap. 55. ratio 1a. Das Sein folgt auf die Form. Die Form heifst Princip des Seins, weil sie das Komplement der Substanz bildet, deren Akt das Sein selber ist. Die Form ist nicht das Sein selber. cfr. 2. contr. Gent. cap. 54. ratio 3a.

[1]) Die Alten fafsten dieses „ens“ entweder als Nomen, Hauptwort, und dann bedeutet es, ihnen zufolge, die Wesenheit; oder als Particip, und dann bezeichnet es die Wesenheit mit der Existenz zugleich. Dies ist auch der Grund, dafs wir „ens“ stets mit: „Seiendes“, nicht mit: „Sein“ übersetzen.

schied zwischen Wesenheit und Existenz von selber gegeben und der virtuelle geopfert.

Eine Bestätigung des soeben Gesagten, dafs im ens zwei Dinge enthalten seien, finden wir in einem andern Werke des englischen Lehrers. Der Heilige schreibt daselbst:[1]) „Si tamen, quaecunque duo se habent ad invicem sicut potentia et actus, nominentur materia et forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbo, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum, ut potentia ad actum, quod sic patet. Manifestum est enim, quod primum Ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam plenitudinem essendi, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse ejus non sit esse quasi inditum alicui naturae, quae non sit suum esse, quia sic finiretur ad illam naturum. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio. Sicut enim impossibile est intelligere, quod sint plures albedines separatae, sed si esset albedo separata ab omni subjecto et recipiente, esset una tantum, ita impossibile est, quod sit ipsum esse subsistens, nisi unum tantum. Omne igitur, quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur. Et sic in quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participat per assimilationem primum actum, inquantum habet esse, necesse est, quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum, materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus ejus. Et iterum natura con-

[1]) Quaest. disp. de spirit. creat. q. unic. a. 1.

stituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, inquantum est susceptiva ejus. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens materiae et formae, si tamen omnis actus nominetur forma." [1])

Auf die 8. Schwierigkeit erwidert der Doctor Angelicus: es ist nicht dasselbe zusammengesetzt sein aus „quo est" und „quod est", und aus der Materie und Form. Obgleich nämlich die Form das „quo aliquid est" genannt werden kann, so darf man eigentlich doch nicht sagen, die Materie sei das „quod est", denn sie ist ja nur in der Potenz. Das „quod est" ist vielmehr dasjenige, was im Sein subsistiert. In den körperlichen Substanzen ist es das aus Materie und Form Zusammengesetzte, in den unkörperlichen ist es die einfache Form. Das „quo est' aber ist das Sein, an welchem Etwas Anteil hat (est esse participatum), denn insofern ist ein Ding, als es Anteil hat am Sein. Die 15. Objektion löst der englische Lehrer, indem er sagt: Das Sein der geschaffenen geistigen Substanz ist begrenzt und eingeschränkt nicht zwar durch die Materie, sondern dadurch, dafs es aufgenommen ist in der Natur einer bestimmten Art und die Natur an dem Sein Anteil hat. Zur 17. bemerkt S. Thomas: Die geistige Substanz ist nicht reiner Akt, noch auch reine Potenz, sondern sie hat die Potenz mit dem Akte.

---

[1]) 2. contr. Gent. cap. 53. ratio 1a. sagt der hl. Thomas: In quocunque inveniuntur aliqua duo, quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum. Nihil enim completur, nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo, scilicet substantia ipsa, et esse ejus, quod non est ipsa substantia ut ostensum est cap. praeced. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis.



Diese Stelle des hl. Thomas ist in sich selber zu klar und zu bestimmt, als dafs sie von unserer Seite einer nähern Zergliederung oder Beleuchtung bedürfte. Alles was einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein der Kreatur begründet, hat S. Thomas selber angegeben. Bemerken wollen wir nur, dafs die Stelle selber dem P. Limb. nicht bekannt zu sein scheint.

In derselben Weise spricht sich der hl. Thomas anderswo aus, indem er die Natur oder Wesenheit der menschlichen Seele untersucht.[1]) „Non excluditur, quin in anima sit actus et potentia; nam potentia et actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in immutabilibus inveniuntur et sunt communiora. Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur, sic considerandum est ex materiabilibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicit: materiam, formam et ipsum esse. Cujus quidem principium est forma. Nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit ejus principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen, inquantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in hujusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse, sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, inquantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit, quae sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boëthius dicit, (libr. de hebdom.) quod in aliis, quae sunt post Deum, differt esse et quod est; vel sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est „quo aliquid est“, sicut cursus est, quo aliquis currit. Cum

---

[1]) QQ. dispp. de anima q. unic. a. 6.

ergo anima sit quaedam forma per se subsistens, potest in ea esse compositio actus et potentiae, id est: esse et quod est, non autem compositio materiae et formae." — Auf den zweiten Einwurf bemerkt der Doctor Angelicus: „Das Sein ist der letzte Akt, an dem Alles Anteil hat (participabilis), er selber aber hat an nichts Weiterem Anteil. Das subsistierende Sein, Gott, hat an keinem Andern Anteil. Die übrigen subsistierenden Formen aber müssen notwendig an dem Sein Anteil haben und verhalten sich zum Sein wie die Potenz zum Akte. Ad tertium: eine Form verhält sich nicht bloſs zum Sein wie die Potenz zum Akte, sondern auch noch zu einer andern Form. Die Engel und die menschliche Seele können daher nicht nur das Sein aufnehmen, sondern auch noch andere Vollkommenheiten."

In den zusammengesetzten Substanzen haben wir nach Thomas drei Dinge zu unterscheiden: die Materie, die Form und das Dasein, in den einfachen, dem Engel und der menschlichen Seele, sind deren zwei: die Form und das Sein. Die Form selber ist nicht das Sein, wohl aber folgt das Sein auf die Form. Das Sein ist in dieser von der Materie freien Form. Die Existenz ist der Akt der für sich subsistierenden Formen. Das Sein ist nicht der erste, sondern der letzte Akt. Daher verhält sich auch die Form, die an sich ein Akt ist, zur Existenz, wie die Potenz zum Akte. Wir wüſsten nicht, wie man noch deutlicher das Verhältnis der Wesenheit zur Existenz darstellen und noch besser den realen Unterschied zwischen beiden hervorheben könnte, als es hier vom englischen Lehrer geschehen ist. Dem P. Limb. ist abermals diese Stelle unbekannt, sonst hätte wahrscheinlich wieder das Abstrakte und Konkrete zur Erklärung derselben gedient. Bezüglich dieses nicht unbeliebten Erklärungsgrundes schreibt Johannes a S. Thoma: [1]) „Die Gegner behaupten, der hl. Thomas nehme die Existenz, so oft er sie von der Wesenheit oder Natur unterscheidet, für die Subsistenz. Dies ist aber eine sehr unwürdige Auffassung von der eigentümlichen und formellen Ausdrucksweise des hl. Thomas. Wie läſst es sich denn begreifen, daſs S. Thomas an so

[1]) curs. philos. II. p. q. 7. a. 4. pag. 106.



vielen Stellen, wo er über die Existenz und Wesenheit handelt, unter der Existenz immer nur die Subsistenz verstehe, und uns nichts sage von der Schwierigkeit, die er aufgeworfen, nämlich von der Existenz, indem er in diesem Falle stets auf das ablenkt, was er nicht untersucht, auf die Subsistenz? Dazu kommt noch, dafs der hl. Thomas allgemein spricht von jeder Kreatur aufser Gott, sei sie subsistent oder nicht. In dem nicht subsistenten Geschöpf, dem Accidens, wäre ohnedies für diese Theorie kein Platz. Überdies behandelt der hl. Thomas den Unterschied der Subsistenz von der Wesenheit und jenen der Existenz von der Wesenheit als zwei verschiedene und getrennte Schwierigkeiten. Unmöglich kann daher der hl. Thomas die Subsistenz für die Existenz nehmen. Der hl. Thomas sagt ja öfter als einmal, dafs die subsistierende Form das Sein aufnehme und in der Potenz zur Existenz sei. Daher kann er unter dem Namen: „Existenz" nicht die Subsistenz verstehen. In diesem Falle wäre ja der Sinn der, dafs die subsistierende Form in der Potenz sei zu der Subsistenz und dieselbe aufnehme." — In der That! das eine mal[1]) schreibt S. Thomas: die in der Natur subsistierende Form sei doch noch im Verhältnisse zum Sein wie die Potenz zum Akte; das andere mal:[2]) die subsistierende Form sei keineswegs ein Nichtseiendes (non ens), sondern der Akt, nämlich die participative Form des letzten Aktes, der das Sein ist. An dritter Stelle:[3]) das Sein gehöre zur Natur und zur Hypostase oder Subsistenz; der Natur komme es zu „ut quo", dem Suppositum aber: „ut quod"[4]) Die Subsistenz kommt doch nicht der Subsistenz „ut quod" zu? Eine solche Ansicht hat S. Thomas sicher niemals verteidigt.

Dafs die vorhin erwähnte Auffassung des P. Limb. und Anderer keine Berechtigung hat, weist der hl. Thomas noch in einem anderen Artikel seiner theologischen Summe nach.[5]) Der

[1]) 1. p. q. 50. a. 2. ad 3.
[2]) Opusc. 15. cap. 8.
[3]) Quodl. 9. a. 2.
[4]) cfr. die nächste Stelle.
[5]) 3. p. q. 17. a. 2.

englische Lehrer stellt die Frage: „ob in Christus nur eine Existenz sich finde"? Der Heilige antwortet: „Quia in Christo sunt duae naturae et una hypostasis, necesse est, quod ea quae ad naturam pertinent in Christo, sint duo; quae autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. Esse autem pertinet et ad naturam, et ad hypostasim. Ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse, ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod eâ aliquid est; sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquid homo. Est autem considerandum, quod si est aliqua forma vel natura, quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona. Aliud enim est esse, quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse, quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari, quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse. — Si igitur natura humana adveniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse, unum quidem secundum quod est Deus, aliud autem, secundum quod est homo, sicut in Socrate ponitur aliud esse secundum quod est albus, et aliud secundum quod est homo, quia esse album non pertinet ad esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis. Et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate. Et si contingeret, quod post constitutionem personae Socratis advenirent Socrati manus vel pes, vel oculi sicut accidit caeco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quaedam ad hujusmodi, quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea, quae prius habebat, sed etiam secundum ea, quae sibi postmodum advenerunt. Sic igitur, cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter, et non accidentaliter, con-

sequens est, quod secundum humanam naturam non adveniat ei novum esse personale, sed solum nova relatio esse personalis praeexistentis ad naturam humanam; ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam." Ad 1um dicendum, quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturarum. Ad 4um: „Ipsum esse est personae subsistentis secundum quod habet habitudinem ad talem naturam."

Aus dieser Stelle des englischen Meisters folgt zur Evidenz, dafs unter dem Sein nicht die Subsistenz verstanden werden kann. Das Subsistierende, das Konkrete, lehrt S. Thomas, ist das, was ist; das Sein aber ist das, wodurch ein Ding ist. Das Subsistierende hat das Sein; nichts aber hat sich selber. Das Sein bedeutet auch nicht das Abstrakte, die Natur; denn in diesem Falle hätten wir hier zwei Sein, weil zwei Naturen vorhanden sind. Unter dem Sein dürfen wir auch nicht die abstrakte Existenz verstehen, oder auch die Natur im Zustande der Möglichkeit, nämlich bevor sie geschaffen und mit der göttlichen Person geeinigt wurde. S. Thomas spricht von Jesus Christus, wie er war und lebte. Es geht auch nicht an zu behaupten, die menschliche Natur in Christus sei oder existiere, weil sie geschaffen worden, auf Grund des Hervorgebrachtwerdens.[1]) Wir hätten dann abermals zwei Sein, ein hervorgebrachtes und ein nichthervorgebrachtes. Überdies wäre dann das ungeschaffene Sein der göttlichen Person nicht das Sein der menschlichen Natur. Das ewige Sein des Sohnes Gottes, bemerkt S. Thomas da 2um, wird das Sein des Menschen, insofern die menschliche Natur vom Sohne Gottes aufgenommen wird in die Einheit der Person. Oder sollte vielleicht die menschliche Natur, als geschaffene und darum mit ihrem eigenen Sein ausgestattet, dieses ihr Sein bei der Aufnahme in

[1]) Esse, secundum quod Christus simpliciter dicitur esse, est esse increatum. Unde non potest dici creatura. cfr. 3. dist. 11. q. 1. a. 2. c.

die Einheit der Person wieder verlieren? — Alle diese Annahmen sind, nach der Lehre des hl. Thomas wenigstens, durchaus unzulässig. Die Existenz mufs daher ein von allen diesen real Unterschiedenes sein. Einen virtuellen Unterschied setzen wir auch in diesem einen Sein der göttlichen Person, insofern es das einemal das Sein der göttlichen, das anderemal das der menschlichen Natur in unserem Denken bezeichnet. Und doch können wir nicht sagen, dafs es „ein Anderes" und „ein Anderes" sei. Die menschliche Natur aber ist „ein Anderes" als das göttliche Sein dieser menschlichen Natur. Es ist somit der reale Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz der Geschöpfe durch die Auktorität des hl. Thomas nachgewiesen.

P. Limb. schweigt auch über diese Stelle des Doctor Angelicus, wie über so manche andere, die wir früher citiert haben.

Jeden Zweifel bezüglich der Lehre des hl. Thomas ausschliefsen mufs endlich jener Umstand, dafs, wie Johannes vom hl. Thomas mit Recht bemerkt, der Heilige die Frage über das Verhältnis der Wesenheit zu der Existenz eigens, und getrennt von den übrigen, behandelt. In den Artikeln, die wir bis jetzt aus dem englischen Lehrer angeführt haben, spricht sich der Heilige, mit Ausnahme seines Erstlingswerkes (de ente et essentia), über die Existenz nur bei der Gelegenheit aus, wo er die Wesenheit oder Natur eines Dinges betrachtet. Bei der Frage über die Zusammensetzung der Geschöpfe oder deren respektiver Einfachheit wird auch das Verhältnis der Existenz berührt, um darzuthun, dafs es überhaupt kein absolut einfaches Geschöpf gebe, sondern jedes in irgend einer Art zusammengesetzt sei. Nun finden sich aber auch Stellen in den Werken des hl. Thomas, wo direkt die Frage aufgeworfen wird, ob die Wesenheit von der Existenz sich unterscheide. Eine von diesen Stellen mufs uns noch beschäftigen. Sie lautet:[1]) „Utrum in Deo sit idem essentia quod esse." Der Doctor Angelicus antwortet: „Deus non solum est sua essentia, sed etiam suum esse . . . Primo quidem, quia quidquid est in aliquo, quod est praeter

[1]) I. p. q. 3. a. 4.

essentiam ejus, oportet esse causatum vel a principiis essentiae; sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est, quod esse illius rei, vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo, quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Secundo quia esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. —

Tertio quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia."

Der hl. Thomas schlägt, getreu seinen Principien, wie überall so auch hier den Weg ein vom Materiellen zum Immateriellen, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen aufsteigend bis zum Höchsten, der Ersten Ursache. Den Ausgangspunkt nimmt der englische Lehrer von der Thatsache des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen (quidquid est in aliquo praeter essentiam ejus). Dem Heiligen ist dies eine so ausgemachte Wahrheit, dafs er sie nicht einmal

mehr näher beweist, sondern gleich zur Erörterung der Frage übergeht, woher denn dieses Etwas, das neben der Wesenheit in einem geschaffenen Dinge sich vorfindet, eigentlich komme. (Si igitur etc.) Es ergibt sich aus der Untersuchung, dafs dieses Etwas, das Sein, von einer äufsern Ursache bewirkt werden müsse. Um nicht ins Unendliche fortzuschreiten, müssen wir zu der Ersten Ursache kommen, die nicht abermals ein verursachtes Sein hat, weil ihr Sein mit der Wesenheit real identisch ist, also nicht „aliquid praeter essentiam ejus." — Im zweiten Beweise sagt der Doctor Angelicus ohne jede Einschränkung, die Wesenheit sei „ein Anderes" als das Sein (quae est aliud ab ipso), und dieses letztere verhalte sich zur Wesenheit, wie der Akt zur Potenz. In Gott hingegen dürften wir die Wesenheit und Existenz nicht als „ein Anderes" und „ein Anderes" auffassen. Der dritte Beweis erteilt uns abermals Auskunft darüber, was es bedeute, wenn man sagt, ein Ding habe ein Anderes durch Anteilnahme. Feuerhaben ist nicht real identisch mit Feuer-sein. Im feurigen Gegenstande unterscheiden wir zwei reale Dinge, den Gegenstand (das Subjekt), welcher feurig ist, die Eigenschaft: „feurig" in sich hat, und diese Eigenschaft selber, wodurch der Gegenstand feurig ist und so genannt wird. Das Gleiche gilt von der Wesenheit, die das Dasein hat, nicht das Dasein selber ist.

Man sollte mit Recht meinen, dafs ein Zweifel über die Bedeutung der Worte des hl. Thomas in diesem Artikel gar nicht möglich sei. Dem ist aber nicht so. P. Limb.[1]) verteidigt unentwegt die Ansicht, dafs der Doctor Angelicus auf seiner Seite stehe und kämpfe. Auf den ersten Beweis des Artikels geht der Herr Autor nicht ein. Zum zweiten macht P. Limb. die Bemerkung: „Sehr weise, sagt Molina, wird die Existenz, sowohl von S. Thomas hier und in der folgenden Quästio,[2]) als auch von andern Doctoren allgemein die Aktualität oder Form jeglicher Natur genannt, unmittelbar aktu-

[1]) l. c. Seite 44.
[2]) 1. p. q. 4. a. 1. ad 3um.

ierend, und jeder singulären Natur, und jedem einzelnen Teile der Natur das actu Existieren verleihend, auch der materia prima, von der wir glauben, dafs sie unmittelbar von Gott, ihrem Schöpfer, ihre eigene Existenz hat, wodurch sie formell existiert.“ Dann fährt P. Limb. fort: „Was immer also actu ist, sei es Materie, sei es Form, ist durch seine Existenz, denn sie ist die Aktualität aller Dinge, auch der Formen. Daher sind und existieren alle Dinge und Formen nicht, aufser sie erhalten die Existenz, wodurch sie aus der Potenz in den Akt übergeführt werden. Alles, sagt der hl. Thomas, was irgend ein Ding (aliquid) von einem Andern empfängt, ist in Bezug auf dasselbe in der Potenz, und das, was in ihm aufgenommen worden, ist der Akt desselben. Daher mufs die Form oder Quiddität selber, welche die Intelligenz (d. h. der reine Geist) ist, in der Potenz sein in Bezug auf das Sein, welches sie von Gott erhält, und dieses erhaltene Sein ist nach Art des Aktes; und es findet sich Akt und Potenz in den Intelligenzen. Darum verhält sich die Existenz zu demjenigen, was in der Sache ist, „nicht wie das Aufnehmende zu dem Aufgenommenen, sondern vielmehr wie das Aufgenommene zu dem Aufnehmenden.“ Denn das, wodurch der Mensch oder das Pferd formell existiert, ist nicht die Wesenheit des Menschen oder des Pferdes, sondern die Existenz jener beiden, durch welche sie, nachdem sie dieselbe von Gott empfangen haben, formell existieren. Nicht die Wesenheit also, die aus sich eine reine Potenz ist, und der das Sein zukommt, sondern das Sein selber wird als Formelles und Aufgenommenes betrachtet. Da die Sache sich so verhält, ist die Antwort, durch welche die Sentenz des hl. Thomas klar wird, diese: die Existenz ist eine von einem Andern, von Gott nämlich, empfangene. Dafs die Existenz eine, in einem Andern, nämlich in der Wesenheit, als der subjektiven Potenz, und daher in einer von sich verschiedenen Sache aufgenommene sei, müssen wir negieren. Nirgends hat der hl. Thomas dieses gesagt.“

Man traut seinen eigenen Augen nicht, wenn man diese Argumentation des P. Limb. durchliest. Alles was der Herr

Autor bis jetzt verteidigt hatte, wird mit einem Male umgestofsen, und zwar auf Grund eines Textes des Doctor Angelicus, und die Argumentation schliefst ab mit der Leugnung dessen, was der Autor selber soeben aus S. Thomas niedergeschrieben hat. Die Sache ist zu interessant, als dafs wir nicht näher darauf eingehen sollten. „Was immer actu ist, bemerkt P. Limb. sei es Materie, sei es Form, ist durch seine Existenz; denn sie ist die Aktualität aller Dinge, auch der Formen.“ Anderswo sagt uns der Herr Autor (Seite 68): „Die Kreatur existiert nicht so fast, weil sie ist, also weil sie existiert, d. h. durh ihre Existenz, sondern weil sie gemacht und geschaffen worden. Alles, was existiert oder actu ist, existiert durch seine Existenz.“ Wie kann diese Existenz seine, d. h. des existierenden Dinges, genannt werden, wenn das Ding die Existenz nicht aufnimmt und eben dadurch zu der seinigen macht? Sind nicht in diesem Ausdrucke zwei Realitäten enthalten? Daher sind oder existieren die Dinge oder Formen nicht, aufser sie erhalten die Existenz, wodurch sie aus der Potenz in den Akt übergeführt werden. Also die Existenz ist dasjenige, wodurch die Dinge aus der Potenz in den Akt übergeführt werden, denn, was immer existiert, sei es Materie, sei es Form, ist oder existiert durch seine Existenz. Wir haben also hier zwei Dinge: dasjenige, was actu ist oder existiert, und dasjenige, wodurch es actu ist. Die Existenz ist dasjenige, wodurch Alles actu ist, denn die von Gott empfangene Existenz ist dasjenige, wodurch die Dinge von der Potenz in den Akt übergeführt werden. Das, wodurch z. B. der Mensch oder das Pferd formell existiert, ist nicht die Wesenheit, sondern die Existenz, durch welche sie, nachdem sie das Sein von Gott empfangen haben, formell existieren. Das ist ja wahrhaftig die Lehre der Thomisten! Es ist aber auch die Widerlegung des blofs virtuellen Unterschiedes durch P. Limb. selber. Den formellen Grund, warum die Wesenheit des Geschöpfes da ist, erklärt uns der Herr Autor, bildet nicht die Wesenheit selber sondern die Existenz dieser Wesenheit. Bei einer solchen Doktrin ist der Schlufs auf den realen Unterschied unabweisbar. Leider

wissen wir trotz dieser von P. Limb. selber vorgetragenen thomistischen Sentenz nicht, wie wir bezüglich des Herrn Autors daran sind. P. Limb. ändert sehr oft seine Ansicht. Der Herr Autor stellt zwei vollkommen richtige Grundsätze auf, an die wir uns, bei der Prüfung des Inhaltes seiner Broschüre, mit logischer Genauigkeit halten wollen. Der erste dieser beiden Grundsätze lautet:[1] „Es ist nicht notwendig, zu erinnern, dafs wir von dem sprechen, wodurch die Wesenheit innerlich und formell, keineswegs aber von dem, wodurch sie äufserlich und in wirksamer (efficienter) Weise aufser ihre Ursachen gesetzt werde. Denn was von einem Andern bewirkt und hervorgebracht wird, das wird, indem es von einem Andern die Wesenheit empfängt, in wirksamer Art und äufserlich (efficienter et extrinsece), ein Seiendes. Weil aber das, was von einem Andern, Unterschiedenen, hervorgebracht wird, auch ebenso notwendig von diesem Andern sich unterscheidet, so ist es evident, dafs die Wesenheit von demjenigen, wodurch sie äufserlich und wirksam aufser ihre Ursachen gesetzt und als Seiendes schlechthin konstituiert ist, sich sachlich von diesem Andern unterscheide. Allein die Existenz ist durchaus nicht die wirkende Ursache der aktuellen Wesenheit. In diesem Falle würde ja niemand den realen Unterschied, von dem wir sprechen, leugnen. Die Existenz konstituiert vielmehr eine Wesenheit innerlich und formell als existierend, da sie ja dasjenige ist, wodurch die Wesenheit ist oder innerlich existiert. Dadurch fassen wir die Wesenheit als formell aufser ihre Ursachen gesetzt.“ —

Wir sagten vorhin, dieses Princip sei vollkommen korrekt. Dieses Zugeständnis bezieht sich natürlich nur auf den Hauptinhalt, nicht auf alles, was P. Limb. hier niedergeschrieben hat. So ist z. B. ganz und gar unrichtig, dafs ein Ding je von einem Andern Wesenheit-sein empfange. Doch davon werden wir später eine ausführlichere Bemerkung machen. Richtig ist also vom Herrn Autor nur das betont, dafs die Existenz dasjenige sei, wodurch eine Wesenheit innerlich und formell als existent konstituiert wird. —

[1]) l. c. Seite 12.

Den zweiten Grundsatz finden wir auf einer frühern Seite angegeben.[1]) P. Limb. schreibt: „Es ist zu bemerken, dafs die Wesenheit, um die es sich hier handelt, nicht die mögliche, noch auch die Wesenheit, im notionellen oder spezifischen Sinne genommen, ist. Nicht darum fragt es sich, was für ein Unterschied sei zwischen der möglichen Wesenheit, oder zwischen der Wesenheit in der Potenz, und der in actu oder der existierenden. Denn unbestritten ist zwischen der möglichen und aktuellen Wesenheit ein negativ-realer Unterschied, jener nämlich, welcher zwischen dem (relativen) Nichts und dem Seienden platzgreift. Das Seiende unterscheidet sich evident auf reale Art vom Nichts. Da wir nun unter der möglichen Wesenheit jene verstehen, die, obgleich sie existieren könnte, doch noch nicht existiert, wird sie mit Recht ein physisches Nichts genannt und dafür gehalten. Die Wesenheit in actu jedoch ist offenbar etwas Physisches, da sie in die physische Ordnung gesetzt ist und existiert. Dafs es sich endlich um die spezifische oder notionelle Wesenheit nicht handle, ist daraus klar, weil beide von dem Individuellen abstrakt sind. Wir fragen aber um die Wesenheit, welche, und insofern sie in den Individuen sich findet und existiert. Wir wollen den Unterschied wissen zwischen der Wesenheit eines bestimmten Individuums, z. B. des Sokrates, und der Existenz eben desselben Individuums. Wir fragen, sagt P. Limb. den Arriaga citierend (metaphys. disp. 2. sect. 2), ob es im existierenden Petrus zwei Entitäten gebe, deren eine die Wesenheit, die andere die Existenz ist."

Wir stimmen auch diesem Principe, der Hauptsache nach, bei. Denn es handelt sich in der That in unserer Frage weder um die mögliche, noch um die notionelle oder spezifische, sondern ausschliefslich um die thatsächlich existierende individuelle Wesenheit eines Geschöpfes, und ebenso um die individuelle wirkliche Existenz dieses Einzelwesens.

Auf diese beiden Grundsätze uns stützend wollen wir nun die Behauptungen des P. Limb. durch die beiden vom Herrn

[1]) l. c. Seite 8.

Autor selber angegebenen Principien einer gründlichen Prüfung unterziehen.

Seite 6 „ist das geschaffene Seiende, weil von einer äufsern Ursache stammend, nicht durch seine Wesenheit und es existiert auch deshalb nicht durch seine Wesenheit." Diese Behauptung verstöfst gegen den ersten von P. Limb. aufgestellten Grundsatz, demgemäfs es sich nicht um die äufsere Ursache, sondern um die innere formelle in unserer Frage handelt. Dieselbe Antwort erteilen wir dem Herrn Autor auf den Satz Seite 7, „das geschaffene Seiende existiere nicht aus sich selber, weil es von einem Andern hervorgebracht und geschaffen wurde." An derselben Stelle schreibt P. Limb.: „Da das geschaffene Seiende aus sich selber oder kraft seiner Wesenheit nicht existiert, sondern blofs existieren kann, so liegt kein Widerspruch darin, dafs die Wesenheit desselben nicht sei." Wenn also die Wesenheit des geschaffenen Seienden nicht der innere formelle Grund ist — um diesen handelt es sich laut Princip I —, dafs das geschaffene Seiende existiere, welches ist dann der innere formelle Grund dafür? „Es liegt kein Widerspruch darin, dafs die Wesenheit nicht sei, weil sie aus sich blofs existieren kann." Allein darum handelt es sich nicht, denn laut Princip II fragen wir um den Grund der Existenz eines Dinges, welches da ist, welches thatsächlich existiert, und zwar wollen wir den innern formellen Grund wissen. Existiert das geschaffene Seiende nicht aus sich selber oder kraft seiner Wesenheit in der Wirklichkeit, sondern kann es blofs existieren, worin liegt dann der innere formelle Grund, dafs es wirklich da ist, und nicht dafs es blofs existieren kann? Der Grund ist offenbar darin zu suchen, dafs etwas zur Wesenheit hinzukommt, wodurch dieselbe innerlich formell existierend wird. Das ist die logisch notwendige Folgerung aus den von P. Limb. aufgestellten zwei Principien. P. Limb. sagt nämlich: „Wir können ein Ding, dessen Wesenheit ohne Widerspruch auch nicht da sein kann, auffassen, ohne die Existenz mitzudenken; folglich ist die Existenz nicht im innersten Begriffe der Wesenheit eingeschlossen, daher ist ein anderer der Begriff der Existenz und ein anderer der

Begriff der Wesenheit des Dinges." Nach Princip II handelt es sich um die existierende Wesenheit, nicht um den Begriff derselben; nach Princip I um den innern formellen Grund, warum die Wesenheit ist, nicht aber warum sie von uns als existierend gedacht wird. Wie kommt der Herr Autor auf einmal zu den blofsen Begriffen?

Seite 8 heifst es: „In dem, was ohne Widerspruch auch nicht sein kann, mufs man zwischen dem Sein-können und Wirklich-sein unterscheiden. Bezüglich des geschaffenen Seienden kann dies geschehen; folglich verhält sich die Wesenheit wie die Potenz zum Akte." Welches ist der innere formelle Grund, dafs die Wesenheit des geschaffenen Seienden blofs existieren kann? Weil dieses Seiende nicht aus sich oder kraft seiner Wesenheit existiert, antwortet uns P. Limb.; und welches ist der innere formelle Grund, dafs dieses Seiende nicht aus sich oder kraft seiner Wesenheit existiert? Logisch richtig müfste geschlossen werden, weil die Existenz nicht zur Wesenheit gehört, also real von ihr unterschieden ist. P. Limb. aber kann nur auf zweifache Weise schliefsen. Entweder: „weil das Seiende aus sich oder kraft seiner Wesenheit blofs sein kann, also, idem per idem", oder: „weil dieses Seiende ein geschaffenes, hervorgebrachtes ist". So schliefst auch in der That der Herr Autor. Allein damit widerspricht P. Limb. seinem Princip I. Der innere formelle Grund, dafs ein Ding existiert, kann unmöglich in der äufsern wirkenden Ursache gesucht werden. Nach dem innern formellen Grunde aber fragen wir gerade. Weiter schreibt P. Limb.: „Im Geschöpfe mufs man zwischen Sein-können und Wirklich-sein unterscheiden und die Wesenheit verhält sich zur Existenz, wie die Potenz zum Akte." Da es sich zufolge Princip II um die existierende Wesenheit handelt, oder um die Wesenheit, welche wirklich ist, so mufs man in dieser wirklich existierenden Wesenheit zwischen Sein-können und Wirklich-sein unterscheiden. Wie haben wir nun dieses Sein-können zu fassen? Als subjektive Potenz? Nein, erwidert P. Limb.; eine solche gibt es nicht, und jeder, der eine solche verteidigt, widerspricht sich selber.[1]

[1] cfr. l. c. Seite 17.

Dann mufs es die objektive Potenz, das Mögliche sein. Das wirklich existierende Ding, z. B. Sokrates oder Peter, ist also zusammengesetzt aus dem möglichen und wirklichen Peter oder Sokrates. Diese Annahme bezeichnet Cajetan als absurd. Oder ist dieses Sein-können unterschieden vom Wirklich-sein, bevor das Ding, Sokrates, wirklich ist? Mufs man also das Sein-können als das objektiv Mögliche fassen? Dagegen spricht Princip II, weil der Unterschied zwischen dem Möglichen und Wirklichen gar nicht in Frage steht. Ferner: „Die Wesenheit verhält sich zur Existenz wie die Potenz zum Akte." Welche Wesenheit? fragen wir; die mögliche? Diese kommt ja hier nicht in Betracht (Princip II). Oder die wirklich existierende? Diese ist ja nach P. Limb. real identisch mit der Existenz. In diesem Falle wäre dann die Wesenheit zu sich selber in der Potenz und zugleich der Akt oder die Existenz. — Seite 9 „kann kein Geschöpf in actu konstituiert werden durch eine von sich selber unterschiedene Sache. Darum ist die Existenz nicht eine von der Wesenheit unterschiedene Sache." Seite 10 „ist die Existenz die Aktualität jeglicher Natur und Wesenheit, und die Aktualität der Wesenheit ist die Existenz selber." Die Existenz ist also der innere formelle Grund, wodurch die Wesenheit wirklich ist. Die Existenz bildet also das „quo est". Allein, sagt P. Limb. an der unmittelbar vorhergehenden Stelle: die Existenz ist die Wesenheit selber. Sie ist also zugleich das „quod est". Der innere formelle Grund ist zugleich dasjenige, was durch diesen formellen Grund gebildet wird. Seite 11 ist die Existenz dasjenige, wodurch das Ding aufser das Nichts und darum aufser seine Ursachen gesetzt wird. Nun wird das Ding aufser das Nichts und seine Ursachen gesetzt durch die aktuelle Wesenheit. Folglich sind Wesenheit und Existenz real identisch. Dieser Beweis lautet demnach: die Existenz ist dasjenige, wodurch die Wesenheit eines Dinges actu oder actualis wird. Sie wird aber actu oder actualis durch die aktuelle Wesenheit; folglich sind Wesenheit und Existenz real identisch! — Seite 12 kann sich der Herr Autor absolut nicht denken (plane nos fugit), was dasjenige sei, wodurch ein Ding formell aufser seine

Ursachen gesetzt, d. h. also actu werde, wenn es nicht die aktuelle Wesenheit ist.[1]) „Die Wesenheit wird aktuell durch die aktuelle Wesenheit." Früher aber haben wir gehört, die Wesenheit sei nicht aus sich selber oder durch sich selber actu. Da nun nach Princip II diese Wesenheit, um die es sich handelt, keine andere ist als die aktuelle oder die Wesenheit in actu, welche formell und innerlich nicht aus oder durch sich selber aktuell ist, so haben wir hier den eklatantesten Widerspruch des P. Limb. als Resultat zu verzeichnen. Seite 13 ist der terminus actionis causae efficientis das „ens existens" sive existentia. Seite 18 ist hingegen der terminus productionis divinae: die Wesenheit. Ebendaselbst „existiert die Wesenheit dadurch, daſs sie hervorgebracht wurde". Aber wie? fragen wir intrinsece et formaliter? Dagegen spricht Princip I. Seite 21 „existiert die Natur oder Wesenheit dadurch, daſs sie auſser ihre Ursachen gesetzt wurde, durch sich selber". Demzufolge ist die Existenz wiederum nicht dasjenige, wodurch die Wesenheit intrinsece et formaliter existiert. Die Wesenheit bringt vielmehr diese innere formale Wirkung hervor, weil die Wesenheit ja durch sich selber existiert, was früher mehr als einmal geleugnet wurde. Seite 28 erklärt P. Limb. die Zusammensetzung aus Wesenheit und Existenz damit, daſs wir beide nach Art von Teilen, wie die animalitas und rationalitas auffassen, während Princip II lehrt, man dürfe die Wesenheit in unserer Frage nicht im notionellen oder spezifischen Sinne verstehen. Seite 32 wird der Unterschied zwischen dem Abstrakten und Konkreten als Erklärung einer Stelle aus St. Thomas vorgetragen, was abermals dem Princip II widerspricht. Seite 36 ist der innere formelle Grund, daſs die Wesenheit existiert, darin zu suchen, daſs alles, auſser Gott, von einem Andern ist. Seite 38 ist die Wesenheit aus sich (de se) nur modo possibili oder in der rein objektiven Potenz, während Princip II sagt, daſs es sich um die mögliche Wesenheit in

[1]) Drei Zeilen unmittelbar vorher aber schreibt P. Limb: „Existentia intrinsece et formaliter essentiam constituit existentem, quum sit id, quo essentia est sive intrinsece existit, atque hinc formaliter extra suas causas poni intelligatur.

unserer Frage überhaupt nicht handle. Dasselbe lehrt der Herr Autor auf Seite 44. Weiter heifst es an dieser Stelle: „Quidquid actu est, sive materia, sive forma, actu id est suâ existentiâ, quippe quae actualitas omnium rerum sit atque etiam formarum. Sic igitur omnes res ipsaeque formae non sunt sive existunt, nisi recipiant existentiam, qua ex potentia ad actum transferantur.“ Daher, lehrt P. Limb. Seite 45, verhält sich die Existenz zu demjenigen, was in der Sache ist, nicht wie das Aufnehmende zu dem Aufgenommenen, sondern vielmehr wie das Aufgenommene zu dem Aufnehmenden. Denn dasjenige, wodurch der Mensch oder das Pferd formell existiert, ist nicht die Wesenheit des Menschen oder Pferdes, sondern die Existenz dieser beiden, quâ a Deo receptâ formaliter existunt. Itaque non essentia, ut quae ex sese mera sit potentia et „cui competit esse“, sed ipsum esse consideratur ut formale et receptum. Seite 46 findet P. Limb. keinen Widerspruch darin, dafs ein geschaffenes Ding durch sich selber (se ipsa) existiere und deshalb sein eigenes Sein (suum esse) genannt werde. Drei Zeilen später ist Gott allein aus sich und kraft seiner Wesenheit, die Geschöpfe aber sind nicht aus sich oder kraft ihrer Wesenheit, sondern können blofs sein. Allein, nachdem diese Wesenheit hervorgebracht und geschaffen worden ist, existiert sie durch sich selber. Man vergesse nun nicht, dafs es sich, nach Princip II, um die existierende Wesenheit handelt. Dazu vergleiche man dann die vorhin citierte Stelle: „dafs alles, was ist, sei es Materie, sei es Form, in der Wirklichkeit (actu) existiert, durch seine Existenz“ etc. Seite 68 endlich ist die Kreatur, sobald sie existiert, nicht so fast weil sie ist, also durch ihre Existenz, sondern weil sie geschaffen und hervorgebracht wurde.

Diese kurze Darlegung — wir können unmöglich die Broschüre Seite für Seite ausschreiben — genügt vollends, um unsere Behauptung zu rechtfertigen, es sei aufserordentlich schwer, sich ein Urteil zu bilden, wie P. Limb. sich die Sache eigentlich denkt. Das Einzige, was in der Broschüre ununterbrochen wiederkehrt, ist die Lehre, Wesenheit und Existenz seien in den Geschöpfen

nicht real, sondern nur unserer Auffassung nach oder virtuell unterschieden. Das ist das einzige feststehende Princip, welches wir in der Broschüre gefunden haben. Was P. Limb. ferner sagt,[1]) der hl. Thomas habe allerdings eine von einem Andern mitgeteilte (recepta ab alio) Existenz gelehrt, nirgends aber, dafs sie eine in einem Andern aufgenommene (recepta in alio) sei, ist nicht besonders schwierig zu beantworten. Die ganze Argumentation des Herrn Autor stützt sich auf folgenden Ausspruch des englischen Lehrers: „Omne quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus. Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia (i. e. spiritus purus) sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus.“ So citiert P. Limb. selber den hl. Thomas.

Wir glauben zunächst, dafs jedes lateinische Wörterbuch genügend darüber Aufschlufs geben wird, ob das Wort: „recipere“ wirklich nur „von einem Andern empfangen“ (recipere ab alio) und nicht auch ebenso sicher „in sich aufnehmen“ (recipere in alio) bedeute. Darüber haben wir eine ernste Schwierigkeit nicht zu fürchten. Überdies sind wir begierig zu erfahren, wie P. Limb., wenn seine Ansicht die richtige ist, die Stelle des hl. Thomas selber sinngerecht erklärt. Der englische Lehrer schreibt ja: „omne, quod aliquid recipit ab alio, est in potentia respectu ejus, et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus“. Dieses „aliquid“ ist doch Etwas, das vom „omne“ empfangen wird „ab alio“. Darum ist das „omne“ in der Potenz zu diesem „aliquid“, und das „aliquid“ ist „receptum“ in dem „omne“. Darum ist dieses „aliquid“ der actus des „omne“. Ist nun die Existenz das „receptum“, welches ist dann das „recipiens“, wenn nicht die Wesenheit? Sind aber beide real identisch, wie kann dann der Ausdruck des Doctor Angelicus, dafs die Existenz recepta sit in essentia (in eo), erklärt werden? Ferner bemerkt P. Limb., durch die Existenz werde die Wesenheit aus der Potenz in den Akt übergeführt (quâ ex potentia in actum transferantur).[2]) Auf

[1]) l. c. Seite 39, 45 und 47.
[2]) l. c. Seite 44.

welche Weise kann dieses geschehen, wenn die Existenz nicht aufgenommen wird? Als äufsere wirkende Ursache kann sie es offenbar nicht thun. Es wäre nur möglich nach Art der Form. Wird sie jedoch in der Wesenheit nicht aufgenommen, wie ist dann diese Überführung von der Potenz in den Akt bewerkstelligt worden? Was besagt dann das Wort: „Existenz, durch welche (quâ) die Wesenheit in den Akt übergeführt wird? durch welche die Wesenheit innerlich und formell existent wird? Ein Subjekt, die Wesenheit, erhält etwas, das Dasein von einem Andern; allein dieses Subjekt nimmt das Dasein nicht in sich auf." Und doch wird dieses Subjekt durch das Dasein existent oder in den Akt übergeführt! Wir vermögen uns über diesen ganzen Vorgang keinen, auch nur ungefähr klaren und bestimmten Begriff zu bilden. Indessen haben wir uns zunächst nicht mit dieser Frage zu beschäftigen, sondern nur den Nachweis zu liefern, dafs St. Thomas lehrt, und zwar wiederholt lehrt, die Existenz des Geschöpfes werde in der Wesenheit aufgenommen und sei thatsächlich in der Wesenheit. Wenn irgend etwas, so ist die Behauptung des P. Limb., der Doctor Angelicus habe nirgends gelehrt, dafs die Existenz in einem Andern aufgenommen werde, rein aus der Luft gegriffen und nur dann zu verteidigen möglich, wenn man die Werke des hl. Thomas nicht gelesen hat.

Die Existenz der Kreaturen ist also in der Wesenheit derselben. Allein, wird damit auch schon dargethan, dafs sie als etwas real Unterschiedenes in der Wesenheit sei? Gewifs; um so mehr noch, wenn wir erwägen, wie der hl. Thomas das „In einem Andern sein" versteht. Im Kommentar über die Physik des Aristoteles hat der englische Lehrer mit aller nur wünschenswerten Klarheit sich darüber ausgesprochen. Der Doktor zählt acht Arten auf, wie ein Ding in einem Andern sei.[1]) Erstens, wie der Teil in seinem Ganzen: z. B. der Finger an der Hand. Zweitens, wie das Ganze in seinen Teilen. Drittens, wie die Art in der Gattung: z. B. homo in animali. Viertens, wie die

[1]) Physic. lib. 4. lect. 4. n. 2. seqq. pag. 155. seqq. edit. nova. Romae 1884.

Gattung in den Arten, denn die Gattung und Differenz sind gleichsam in der Art, wie die Teile im Ganzen. Fünftens, wie die Gesundheit in den Mitteln oder temperierten Vorbedingungen des Körpers (in calidis et frigidis, quorum contemperantia constituit sanitatem), und allgemein wie jede andere Form in der Materie oder in dem Subjekte, sei sie nun accidental oder universell. Sechstens, wie alles was bewegt wird im ersten Beweger, oder was immer z. B. ich zu thun die Fähigkeit, die Macht habe. Siebentens, wie im Endzwecke (in fine) in aliquo optimo diligibili et desiderabili, z. B. dieser Mensch hat sein Herz in den Reichtümern, Vergnügungen etc. Achtens, wie in einem Raume, in einem Orte. Dann bemerkt der hl. Thomas, in eigentlichster Bedeutung (maxime proprie) sage man in der achten Art aus, dafs etwas in einem Andern sei. Jedoch würden alle andern Arten nach dem Grundsatze, welchen der Philosoph ausspricht (in 4° et 5° metaphys. lect. 1.), auf diese eine Art, wie etwas im Raume ist, zurückgeführt. Der Beweis dafür ist für unsern Zweck von untergeordneter Bedeutung, weshalb wir glauben ihn übergehen zu dürfen.

In n. 5 der neuen Ausgabe kommentiert nun St. Thomas die Worte des Aristoteles: „warum nicht etwas in sich selber sein könne". Der englische Meister schreibt: „Man kann in zweifacher Weise annehmen, dafs etwas in einem Andern sei. Einmal primo et per se; dann aber auch secundum alterum, id est secundum partem. Nur in letzterer Weise kann man sagen, dafs etwas in sich selber sei." Warum auf letztere Art? „Da beide Teile eines Ganzen sich so verhalten, dafs der eine die Grundlage bildet, in welcher ein Anderes, und der andere dasjenige, was in ihr ist, so folgt, dafs das Ganze genannt werden kann: sowohl in quo est, vermöge des einen, als auch quod est in hoc, vermöge des andern Teiles. Demzufolge kann man auch sagen, dafs das Ganze in sich selber sei. So wird ein Ding weifs genannt, weil die Oberfläche desselben weifs ist, also in Rücksicht auf den Teil, ebenso sagen wir, der Mensch sei wissend, weil die Wissenschaft im höhern Erkenntnisvermögen ruht. Fafst man nun z. B. eine mit Wein vollgefüllte

Flasche als ein Ganzes auf, deren Teile die Flasche und der Wein ausmachen, so ist keiner der beiden Teile in sich selber, weder die Flasche noch der Wein, sondern vielmehr das Ganze, nämlich die mit Wein gefüllte Flasche, insofern beide Teile, der Wein, welcher in der Flasche ist, und die Flasche selber, in welcher der Wein sich befindet, zum Ganzen als Teile gehören.

Nichts jedoch kann primo in sich selber sein. Die weiße Farbe ist im Körper, weil die Oberfläche im Körper ist. Sie ist also nicht primo im Körper, sondern in der Oberfläche. Auf gleiche Weise ist die Wissenschaft primo in der Seele, nicht aber im Menschen. In diesem ist sie durch die Seele. Diesen, nämlich der Seele und Oberfläche gemäfs gestalten sich dann die Appellationen, vermöge welcher der Mensch weifs oder wissend genannt wird, indem die Seele und Oberfläche sich wie Teile im Menschen verhalten. Die Oberfläche ist nicht wirklich ein Teil, sie verhält sich aber nach Art eines Teiles, insofern sie als terminus des Körpers zum Menschen gehört. Werden aber der Wein und die Flasche gesondert von einander betrachtet, dann sind sie nicht Teile. Folglich kommt keinem von beiden zu, in sich zu sein. Kommen sie vereint in Betracht, wenn die Flasche mit Wein gefüllt ist, dann bilden sie Teile und das Nämliche (idem) ist in sich selber, wie früher dargethan wurde, nicht primo, sondern durch die Teile. Die weifse Farbe ist nicht primo im Menschen, sondern durch den Körper, und im Körper durch die Oberfläche. In der Oberfläche indessen ist sie nicht abermals durch irgend ein Anderes. Folglich sagt man, dafs sie primo in der Oberfläche sei. Dasjenige, in welchem etwas primo sich findet, ist jedoch nicht identisch mit dem, was in ihm ist, z. B. das Weifse und die Oberfläche, denn die Oberfläche und das Weifse sind spezifisch ein Anderes, und die Natur und Potenz beider ist eine andere.

Der Philosoph beweist nun durch Induktion, alle die acht Arten aufzählend, auf welche etwas in einem Andern ist, dafs nichts primo und per se in sich selber sei. Denn nichts ist das Ganze seiner selbst, noch Teil, noch Gattung etc. Denn gleichwie im Weifsen und in der Oberfläche, die sich wie Form

und Materie verhalten, es klar sich herausstellt, dafs sie der Art und Potenz nach unterschieden sind (sunt aliud), so verhält es sich auch in den andern vorhin aufgeführten Weisen.

Übrigens läfst sich auch durch die Vernunft offenkundig die Unmöglichkeit erweisen, dafs ein Ding primo und per se in sich selber sei. Ist es nämlich primo und per se in sich selber, so mufs einem und demselben (eidem) und in derselben Weise (secundum idem) die Wesenheit dessen, in welchem etwas ist, der Wesenheit desjenigen zukommen, was in ihm ist. Folglich mufs beides, das Enthaltende und das Enthaltene, zugleich beides sein. In diesem Falle wäre z. B. die Flasche das Gefäfs und der Wein, ebenso wäre der Wein Wein und die Flasche. Nur so wäre etwas primo und per se in sich selber. „Quo posito, bemerkt nun St. Thomas, scilicet quod vinum sit amphora et vinum, et amphora sit vinum et amphora, si quis dicat quod alterum eorum sit in altero, ut puta vinum in amphora, sequitur, quod vinum recipiatur in amphora, non inquantum est vinum, sed inquantum vinum est illa, scilicet amphora. Quare, si esse in amphora primo et per se convenit amphorae ex eo quod ponitur aliquid primo et per se in seipso esse, sequitur, quod nihil possit dici esse in amphora nisi inquantum ipsum est amphora. Et sic, si vinum dicatur esse in amphora, sequitur, quod esse in amphora competit vino, non secundum quod vinum est vinum, sed secundum quod vinum est amphora. Et eadem ratione, si amphora recipiat vinum, recipiet ipsum non inquantum amphora est amphora, sed inquantum amphora est vinum. Hoc autem est inconveniens. Unde manifestum est, quod secundum alteram rationem est id, in quo, et quod in hoc. Alia est enim ratio ejus quod est in aliquo, et ejus in quo est aliquid. Non potest ergo per se et primo aliquid esse in seipso."

Auf diese Argumentation des hl. Thomas gestützt behaupten wir nun, dafs der Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen ein realer ist. Der englische Meister lehrt, die Existenz sei in der Wesenheit. Wie kann sie in derselben sein? Auf eine der acht vorhin erwähnten Arten. Die 5. Art, wie in einem Subjekte, entspricht genau unserer

Frage. Sind nun Wesenheit und Existenz real identisch, so mufs die Existenz und Wesenheit „primo und per se in seipso" sein. Primo und per se bedeutet nach dem hk Thomas nicht „secundum partem". Bei der realen Identität der Existenz mit der Wesenheit haben wir ja keinen „pars".[1]) Ebenso müfsten beide vermöge der realen Identität „in seipso" sein. Nun bestreitet aber der Doctor Angelicus' ganz entschieden, dafs etwas primo und per se in sich selber sein könne. Daher können Wesenheit und Existenz nicht real identisch sein. Die Wesenheit ist also mit der Existenz nur identisch „secundum alterum, id est, secundum partem". Mit Recht sagt darum St. Thomas: „Nec est idem id, in quo est aliquid primo, et quod est in eo". Der Heilige bezeichnet es als einfach unmöglich, dafs etwas primo in sich selber sei (n. 9. Ende). Nr. 11 sagt St. Thomas noch einmal: „Oportet enim primo et per se alterum esse, quod est in aliquo, et in quo est aliquid". Wenn demnach P. Limb. stets betont: „Die Existenz ist die Aktualität der Wesenheit, und die Aktualität der Wesenheit ist die aktuelle Wesenheit, und die aktuelle Wesenheit ist die Existenz", so konfundiert der Herr Autor ebenso oft die formelle Identität mit der materiellen, oder wie St. Thomas hier treffend bemerkt, das „primo et per se" mit dem „secundum alterum, id est secundum partem". Die Existenz ist real identisch ratione Subjecti in quo est, nicht aber formell, d. h. in sich selber, gleichwie der Wein identisch ist mit der Flasche ratione Subjecti, oder secundum partem. Niemanden jedoch wird es einfallen zu sagen: der Wein sei die Flasche und die Flasche sei der Wein. Da wir nun von der real existierenden Wesenheit sprechen, die so gut real ist wie die Flasche und der Wein, ist die Unterscheidung dem Verstande nach nicht am Platze.

Wir hätten die Abhandlung über die Frage, ob der englische Lehrer Thomist, Thomist „im strengen Sinne" genommen, gerne abgeschlossen. Die Ansicht des hl. Thomas haben wir hinreichend kennen gelernt aus jenen seiner Werke, in welchen

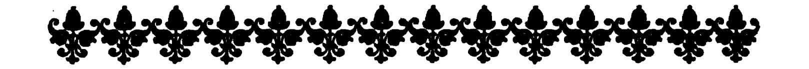
[1]) Unsere virtuelle Unterscheidung ändert nicht die Sache, wie sie in sich ist oder a parte rei.

der Heilige über unsern Gegenstand mehr oder weniger ex professo spricht. Alle Stellen anzuführen, wo der Doctor Angelicus gelegentlich sich äufsert, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Es sind deren zu viele. Eine indessen soll uns noch einen Augenblick beschäftigen, aus dem Grunde, weil P. Limb. seine Argumentation gegen die Thomisten mit dieser Stelle des englischen Lehrers beginnt. Der Herr Autor stellt nämlich folgende Thesis auf:[1]) Secundum hoc, ait St. Thomas, simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Quo posito ita argumentamur. Non potest constitui quidquam ens simpliciter sive in actu, quo discernitur ab eo, quod est in potentia tantum, re quapiam a se distincta. Atqui existentia sive esse est id, quo essentia constituitur ens simpliciter sive in actu, quo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Ergo essentia non est res ab existentia distincta.

Die Stelle des hl. Thomas, auf welche P. Limb. seinen Syllogismus basiert, lautet: „Ad primum ergo dicendum, quod licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo aliquid dicitur ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam: secundum hoc aliquid simpliciter dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo, quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter."

[1]) l. c. Seite 9.
[2]) 1. p. q. 5. a. 1. ad 1um.





APPLIKATION ODER CONCURSUS.

Von

Dr. C. M. SCHNEIDER.

1. Die Lehre des heil. Thomas über den Einflufs Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe: dargelegt von Sr. Eminenz Kardinal Joseph Pecci; — kritisch beleuchtet durch Dr. ***Gundisalv Feldner,*** S. Theol. Baccalaureus Ord. Praed. Graz, Ulrich Moser, Buchandlung (J. Meyerhoff). gr. 8°. S. 1—103.

2. Sr. Eminenz des Kardinals Jos. Pecci Schrift: Lehre des heil. Thomas über den Einflufs Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die scientia media; analysiert von ***Aurelius Adeodatus.*** Mainz, Franz Kirchheim. gr. 8°. S. 1—65.

Die civiltà cattolica hatte in ihrer Kritik der Pecci'schen Schrift die Furcht ausgesprochen, dafs die erste Hälfte von den Thomisten werde angegriffen werden und die zweite von den Molinisten. Sie hat Recht behalten. Wir haben in den beiden hier angezeigten Schriften einen Beweis davon vor uns. Dieselben stimmen in diesem Punkte überein, dafs sie beide ihrem hauptsächlichen Inhalte nach sich gegen den Kardinal wenden. Der Unterschied ist der, dafs Adeodatus den ersten Teil der Pecci'schen Abhandlung anpreist, den zweiten Teil aber, welcher die scientia media verwirft, mehr oder minder offen zurückweist; — wogegen Feldner mit vollster Entschiedenheit den ersten Teil zurückweist und die praemotio physica unter Anrufung zahlreicher Texte aus Thomas verteidigt.

Ein andrer Unterschied zwischen beiden Schriften besteht in der äufseren Behandlung des vorliegenden Stoffes. Bei

Adeodatus tritt die persönliche Beanlagung des Kardinals stark in den Vordergrund. Es ist ihm der Verfasser, dessen Schrift er analysiert, ein „tieferleuchteter Geist“, der Meister „unerbittlicher Konsequenz“, „der scharfsinnige Denker“, seine Schrift „hat wie ein Blitzstrahl den ganzen Horizont der Frage beleuchtet“, „mit ruhiger Klarheit besänftigt sie die neu aufschäumenden Wogen des Streites und fördert mächtig den Einklang der Geister“ u. s. w. Der Eindruck solcher Lobeserhebungen leidet ganz gewaltig, wenn dann der analysierende Kritiker der Widersprüche Sr. Eminenz im zweiten Teile von dessen Schrift gedenkt (freilich nur immer in Klammern); wenn er aus den Worten Peccis (allerdings unter dem Zweifel, ob er sie richtig aufgefafst) schliefst, „die Freiheit werde dann nur ein Schein und zwar ein Schein für uns Menschen, während wir für Gott nicht frei seien (S. 37)“; wenn er um Verzeihung bittet, dafs er seine Bedenken freimütig äufsere, und Ähnliches. Der Dominikaner hat im Gegenteil nur das Buch Peccis vor Augen. Er vermeidet, den Kardinal zu loben wegen der Verwerfung der scientia media. Denn er weifs es sehr wohl, dafs es nicht zum wahren Lobe einer theologischen Schrift gereichen kann, wenn sie in einem Atem die praemotio physica leugnet und die scientia media verwirft. Beides hängt nämlich unabänderlich unter sich zusammen. Wer die scientia media verwirft und mit ihr zugleich die praemotio physica, für den bleibt nicht, wie der Kardinal mit Adeodatus möchte, „etwas Geheimnisvolles zurück“ (S. 25), sondern einzig offenbarer Widerspruch. Man darf aber nie das Geheimnis Gottes mit Widerspruch verwechseln. Mit nüchterner Klarheit zerlegt Feldner den Text in der Peccischen Schrift, wie selbiger vorliegt, deckt die in ihm enthaltenen Widersprüche auf und zeigt den Gegensatz zu Thomas, ohne um Entschuldigung zu bitten.

Und wie zeigt F. den Gegensatz zu Thomas? Auch hier besteht ein durchgreifender Unterschied zwischen ihm und Adeodatus. Letzterer kann die Tiefe und Weisheit des engelgleichen Lehrers nicht genug empfehlen; bringt aber, ausgenommen einige Worte auf S. 21, keinen einzigen Text aus Thomas, um seine Behauptungen zu stützen. „Nach Thomas“ ist bei ihm die praemotio physica im Gegensatze zur Freiheit; „nach Thomas“ bestimmt Gott nur die Wirkung, nicht den Akt; „nach Thomas“ ist die scientia media in die Intellekterkenntnis Gottes zu verlegen; — und welches sind die Beweise dafür aus Thomas? Dafs der Verfasser so sagt, mufs dem Leser genügen. Sowie es sich aber bei ihm mit der Ehrfurcht vor der Geistestiefe des Kardinals verträgt,

dafs Pecci die scientia media verwirft und trotzdem (nach Adeodatus) „seine Ausführungen ganz deutlich den Ort anzeigen, wo die scientia media einzutreten hat, um die ganze und allumfassende Fülle und anbetungswürdige Majestät der göttl. Erkenntnis vor dem Auge unseres Geistes darzustellen“ (S. 64); — so verträgt es sich mit der grenzenlosen Achtung vor Thomas, dafs (S. 8) einerseits „derselbe, alle Elemente der Frage in systematischen Zusammenhang setzend, alle Teile aufs festeste begründend, alle Konsequenzen aufs schärfste erwägend, mit so bewundernswerter Klarheit die ganze Frage zum Austrag brachte, dafs er schon um dieser einzigen Leistung willen „der Meister deren, die wissen“, genannt zu werden verdient“; und dafs andrerseits wir, „wenn wir beim hl. Thomas in der vorliegenden Frage stehen bleiben, dann darauf verzichten müssen, den Fall mit den Tyriern zu erforschen, weil auch der hl. Lehrer ihn nicht besprochen hat (er hat nach Augustin eine ganze Reihe ähnlicher besprochen), weil er nur auf die zwei Arten von kontingenten Dingen reflektierte, auf die, welche in der Potenz Gottes oder der Kreatur bleiben, und auf die, welche zu einem wirklichen Sein gelangen; dagegen die dritte Art nicht in Erwägung zog, nämlich diejenigen kontingenten Dinge, welche zwar faktisch in der Potenz bleiben und nie ins thatsächliche Sein erhoben, aber doch im Denken als seiend gesetzt werden . . ., so dafs, grade wenn wir bei Thomas stehen bleiben wollen (der doch die ganze Frage zum Austrage gebracht haben soll und nun plötzlich mitten auf dem Wege stehen geblieben ist, ohne es zu wissen), wir durch ihn, Thomas selbst, weiter getrieben werden.“ (S. 47.) Feldner dagegen läfst sich in allgemeine Lobpreisungen des engelhaften Lehrers gar nicht ein, belegt aber jede seiner Behauptungen mit Texten aus Thomas, aus denen zweifellos hervorgeht, wie Thomas sowohl diese Frage nach den bedingt zukünftigen Dingen (libera conditionata) vollauf kannte, als auch sie, nach seiner Gewohnheit, unter Angabe von Gründen löfst. Dem hl. Lehrer brauchen wir nicht beizustimmen, ohne dafs wir seine Gründe abwägen. Man möge uns demnach nicht zumuten, dafs wir Behauptungen andrer, für die kein Grund vorgebracht worden, ohne weiteres uns zu eigen machen.

Adeodatus sowohl wie der Kardinal und demgemäfs Feldner legen bei der Frage nach der praemotio physica in den vorliegenden Broschüren den Hauptnachdruck auf den Unterschied zwischen concursus und applicatio. Pecci und Adeodatus finden den concursus Gottes mit den freien Handlungen in Thomas nicht, wohl aber die applicatio voluntatis von seiten Gottes. Wir

können aufrichtig versichern, dafs es uns sehr angenehm wäre, wenn man auf diese termini, wie concursus und ähnliche, verzichtete und dafür wieder allgemein die weit kraftvolleren termini nähme, welche Thomas hat gebrauchen wollen und die den von den Thomisten verteidigten Lehrinhalt viel schärfer ausdrücken als die jetzt angewandten; wie z. B. applicare voluntatem, movere voluntatem, sese immittere voluntati, causare actum ipsum voluntatis. Aber woher kamen denn diese neueren termini? Eben die Molinisten und ihre Vorläufer haben damit zu allererst die Abschwächung der Lehre des hl. Thomas gekennzeichnet. Die Thomisten mufsten, um den wissenschaftlichen Streit in nützlicher Weise führen zu können, folgen und haben, ohne jemals die eigentl. termini des hl. Thomas hintanzusetzen, die präcise Lehre desselben nun auch in die neuere Terminologie hineingebracht. Es ist eine Rückkehr zur Wahrheit, wenn die alten termini, wie applicare, movere wieder mit Rücksicht auf den freien Willen in Gebrauch kommen. Der Streit wird dann um so leichter zu beenden sein, denn schon im äufseren Ausdrucke liegt da die innere Wahrheit; wogegen die neueren termini leicht zu Mifsverständnissen und so zur steten Wiederholung des Nämlichen Anlafs geben. Feldner weist in seiner Abhandlung nur nach, dafs die Sache, welche die Thomisten mit „concursus" bezeichnen, im Thomas sich findet; er tritt nicht, wie für etwas Unentbehrliches, für das Wort ein.

Es ist zu bedauern, dafs Adeodatus eine so grofse Vorliebe hat für kleine Broschüren in solch' wichtigen Fragen (S. 77). Dies ist die Ursache, dafs er am Ende seiner Analyse beim „interessantesten", entscheidenden Hauptpunkte erklären mufs, dies passe nicht in den Rahmen seines Schriftchens. Und Pecci selbst, dessen kleine Schrift (nach Adeodatus) „wie der sicher treffende Hieb eines zweischneidigen Schwertes bis in den innersten Kern der Frage eindringt, um alle Hülsen wegzuschneiden, welche den Kern verdecken", fragt nr. 22, ob es „denn nicht der Fall sein könnte, dafs wir nach Dingen suchen, die sich widersprechen, und dafs wir deshalb unsern Verstand unnütz quälen? Wir suchen nach etwas, was zugleich determiniert und indeterminiert ist in ein und derselben Beziehung; das bedingt Zukünftige soll ja vor jedem Dekrete indeterminiert sein, und zugleich wollen wir, dafs es vor jeglichem Dekrete determiniert sei und zwar im Wissen Gottes. Wer wollte leugnen, dafs hierin ein Widerspruch liege?" Adeodatus nennt diese Frage „aufserordentlich merkwürdig" (S. 47). Wir finden da blofs von Pecci selbst bestätigt, was wir eben über „das Geheimnisvolle" sagten, über das nämlich

was nach Pecci übrig bleibt; dieses „Geheimnisvolle“ ist der Widerspruch, und dieser allein bleibt übrig bei so kurzen Schriften, die da höchst wichtige Fragen erschöpfend behandeln wollen, welche hineingreifen in alle Teile der Theologie.

Demjenigen, der über die beregte Frage sich wirklich unterrichten will, raten wir an, nicht so grofsen Abscheu zu haben vor umfassenderen Werken. Wir nennen ihm aus der neuesten Zeit zumal 1. Dummermuth „de praemotione physica“ nach Thomas (G. J. Manz); 2. unsere Abhandlung über „das Wissen Gottes“ in 4 Bänden bei G. J. Manz, wo der höchst verderbliche Einflufs des Molinismus auf alle Zweige der dogmatischen Wissenschaft und sein Gegensatz zur Freiheit eingehend und unter beständiger Leitung von Stellen aus Thomas und den Vätern nachgewiesen wird; 3. die von uns herausgegebenen St. Thomasblätter (bei G. J. Manz), wo der Einflufs der thomistischen Doktrin vom Verhältnisse Gottes zu unsrer Freiheit auf das gewöhnliche christl. Leben und auf die anderen Wissenschaften in mehr populärer Weise dargethan erscheint; und endlich unsre Verdeutschung der Summa theologica (G. J. Manz), in welcher die Überleitungen und Zusatzbände, zumal der 8., unsre Frage in der heutigen Fassung behandeln und zwar ausdrücklich dies, wie nach dem ganzen Zusammenhange der Summa Thomas nur die Lehre von der praemotio physica verteidigt haben kann. Wir freuen uns übrigens, dafs Peccis Schrift allgemein jetzt nach der deutschen Übersetzung angeführt wird. Denn wenn solche sekundäre Autoren, im Vergleiche zu Thomas, einer Übersetzung bedürfen, um in Gelehrtenkreisen verstanden und angeführt zu werden (ist doch die betr. Schrift auch lateinisch erschienen), dann erscheint eine Übersetzung als unabweisbare Notwendigkeit für ein Riesenwerk, wie die Summa es ist; soll anders diese einen Nutzen schaffen.

Wir gehen nach diesen orientierenden Bemerkungen über auf die Besprechung der Freiheit nach Thomas. Wir besprechen dies im Anschlusse an Feldner und wollen zu dessen Anführungen aus Thomas spekulative Erläuterungen geben, die aus den Principien des hl. Thomas folgen. Wir behandeln 1. die Freiheit mit Rücksicht auf den Willen; — 2. mit Rücksicht auf die Vernunft; — 3. mit Rücksicht auf die freie Handlung.

1. Ohne praemotio physica gibt es kein freies Willensvermögen.

Feldner schreibt mit vollem Recht (S. 102): „Die einzige Schwierigkeit gegen die physische Vorherbewegung bildet immer der angebliche Verlust der menschl. Freiheit .... Allein im Systeme Sr. Eminenz finden wir keine genügende Aufklärung

darüber, wie Gott dem Menschen die Freiheit belasse, indem er den Willen auf natürliche und notwendige, d. h. unfreie Weise hinneigt zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen. Entweder hat Gott bei der Hinneigung des Willens zum besondern, einzelnen Gute nichts mehr zu thun; und dann hat der Wille etwas, was nicht von Gott ist. Oder diese notwendige und natürliche, d. h. unfreie Hinneigung bringt zugleich eine nicht notwendige, nicht natürliche, d. h. freie Hinneigung zum Einzelgute hervor. Ersteres verstöſst nach dem Zeugnisse des Suarez (welches Pecci anführt) gegen den Glauben; letzteres ist gegen die Vernunft, auſser in Bezug auf jene Dinge, die mit dem Gute und mit der Glückseligkeit im allgemeinen einen notwendigen Zusammenhang aufweisen. Eine geradezu unlösbare Schwierigkeit, die sich aus der Verwerfung der praemotio physica ergibt, ist die: wie der Wille, wenn er passiv, also agens in potentia, ist, nun aktiv, also agens in actu, werde. Entweder geschieht dies durch sich selber; und dann gibt er sich eine Vollkommenheit, die er früher nicht hatte, eine Ansicht, die gegen den Glauben und die Vernunft verstöſst; oder er muſs diese subjektive Vollkommenheit von einem andern haben. Das Erstere ist gegen den Glauben und die Vernunft, weil jede Vollkommenheit Gott zum Urheber hat; und daſs eine Kreatur sich selber etwas gebe, was sie früher nicht hatte, widerstreitet dem Gesetze vom zureichenden Grunde. Diese Vollkommenheit, diese notwendige Vorbedingung für die freie Selbstbestimmung des Willens muſs demnach von Gott dem Willen mitgeteilt werden; denn, so Thomas (vgl. zudem I, II qu. qart. 4), omne quod quandoque est in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Dies nun leistet thatsächlich die „praemotio physica“ und somit ist ohne praemotio physica keine freie Willensbestimmung.“

Gehen wir darauf tiefer ein. Wie stellt der Kardinal seine „Applikation“ des Willens von seiten Gottes hin und weist jeden weiteren concursus zurück? Er schreibt (S. 43): „Wer sich von der Lehre des hl. Thomas nicht entfernen will, muſs zugeben, daſs, von der ersten Bewegung des Willens abgesehen, zu allen übrigen Gott gemeiniglich mithilft in jenem einzigen schon definierten concursus (I, qu. 105 ad V.), der zu allen Thätigkeiten der Geschöpfe notwendig ist. Es erübrigt nur noch, daſs wir genauer angeben, wie beschaffen jene erste Bewegung ist, welche der Wille vom obersten Beweger erhalten muſs. Cajetan hält fest, daſs sie nichts Andres sei als die

natürliche und notwendige d. h. unfreie Hinneigung zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen. Für diese Auslegung sprechen viele Stellen in den Worten des engelgleichen Lehrers.“

Wollen wir also uns genau gegenwärtig halten, was der Kardinal meint und worin er von der thomistischen Ansicht abweicht, so müssen wir folgende Punkte als für ihn feststehend betrachten: 1. die Applikation von seiten Gottes besteht für den freien Willen darin, dafs dieser es von Gott hat, mit Notwendigkeit auf das Gute im allgemeinen gerichtet zu sein; — 2. diese Hinneigung zum Guten oder zur Glückseligkeit im allgemeinen ist in der Natur des Willens eingeschlossen oder ist vielmehr seine Natur; — 3. ein weiterer, besondrer Konkursus Gottes mit dem Willen, damit dieser auf ein einzelnes besondres und genau bestimmtes Gut sich richte als auf seinen Zweck, ist ausgeschlossen; — 4. nur jener concursus ist anzunehmen, der zu allen Thätigkeiten der Geschöpfe notwendig ist und welcher, wenn sich der Verfasser nicht im selben Satze widersprechen will, kein andrer ist als der für die Erhaltung und Bewahrung der anfangs mitgeteilten Kraft erforderte, also als der für die Fortdauer der naturnotwendigen Richtung auf das Gute oder die Glückseligkeit im allgemeinen notwendige; wie man ja sagt, dafs der Akt des Bewahrens und Erhaltens der Kreaturen in ihrem Sein der fortgesetzte Akt des Schaffens ist. In diesem Sinne will somit Pecci von einem concursus Gottes mit der Willensthätigkeit nichts wissen; nur eine applicatio des Willens auf das Gute im allgemeinen, also auf das kraft der innerlich notwendigen Natur des Willens Gewollte, soll statthaben. Wir verweisen auf S. 49—67 der Schrift Feldners denjenigen, der aufs genaueste nachgewiesen sehen will, dafs diese Lehre schnurstraks der des hl. Thomas, sowohl in der Summa wie in seinen andern Schriften, zuwiderläuft. Wir heben hier nur einen Punkt hervor; wie nämlich Pecci im offenbarsten Gegensatze zur Encyklika Leos XIII. de libertate humana vom 20. Juni 1888 steht.

Nachdem Leo XIII. auseinandergesetzt, wie die Kirche stets die natürliche Freiheit des Menschen geschützt und den Fatalismus bekämpft hat, der da nicht innerhalb des Menschen den Grund des menschl. Handelns, sondern aufserhalb sucht und sonach den Menschen vom Zwange d. h. von äufseren Gewalten getrieben werden läfst, fährt er fort, die Natur oder das Wesen der Freiheit zu beschreiben, und sagt: „Die Freiheit ist, wie wir bereits gesagt haben, eigen den vernunftbegabten Wesen

und besteht, wenn ihre Natur erwogen wird, in nichts Andrem als in der Fähigkeit, Mittel auszuwählen, die geeignet sind, zum Besitze des vorgelegten Zweckes zu führen; insoweit, wer die Fähigkeit hat, Eines aus mehreren zu erwählen, dieser eben Herr seiner Handlungen ist (nihil est aliud nisi facultas eligendi res ad id, quod propositum est, idoneas, quatenus qui facultatem habet unum aliquod eligendi e pluribus, is est factorum suorum dominus)." Der Papst kennt zuvörderst nicht jene Begriffsbestimmung der Freiheit, die allein der eben dargebotenen Ansicht Peccis entspräche; wonach nämlich die Freiheit nichts Andres wäre wie die Fähigkeit, zu handeln oder nicht zu handeln, trotzdem alles zum Handeln Erforderte bereit steht (facultas, positis omnibus ad agendum requisitis, agendi vel non agendi). Im Gegenteil, er verurteilt sie gleich danach, indem er darauf hinweist, dafs in einem solchen Falle Gott, Jesus Christus, die Engel und die Heiligen im Himmel nicht in dem Grade frei wären wie wir; weil sie nicht sündigen können, also nicht die Fähigkeit haben, das Gute nicht zu thun.

Doch sehen wir, wie Leo XIII. noch weiter sich erklärt: „Weil nun jegliches Ding, was als Mittel zur Erreichung irgend einer Sache genommen wird, den Charakter des Guten hat und insofern als nützlich bezeichnet wird, dem Guten aber es von Natur eigen ist, dafs es so recht eigentlich das Begehren in Thätigkeit setzt oder bewegt; so ist die Fähigkeit frei zu wählen, eine Eigenheit des Willens oder vielmehr sie ist der Wille selbst, insoweit ihm die Fähigkeit des Wählens innewohnt." Der Papst eignet sich sowohl die wahre Begriffsbestimmung der Freiheit an wie sie Thomas hat, als facultas, proposito fine eligendi media; als auch hält er die Freiheit nicht als schlechthin gleichbedeutend mit dem Willen, sondern sie ist ihm wie dem hl. Thomas nur der ungestörte Weg zum Zwecke. Sie ist „der Wille, insoweit er frei wählen kann die Mittel zur Erreichung des vorliegenden Zweckes." Der Wille selbst seiner Natur nach ist die Hinneigung zum Zwecke oder das Wollen des Zweckes.

Nun fragen wir: Ist ein solcher Zweck, der erreicht oder besessen werden soll, das Gute im allgemeinen? Wer hat jemals das Gute im allgemeinen besessen oder erreichen wollen? Haben sich denn die Verteidiger solcher Ansichten, wie die oben angeführte es ist, je klar gemacht, was denn dies sei: „Das Gute im allgemeinen?" Es ist dies gar kein einzelnes, thatsächlich bestehendes Gute. Alles, was ist, Gott und der Urstoff, die Engel und die Wassertropfen, ist insoweit gut. Alles nimmt teil am Guten im allgemeinen. Letzteres wird eben erst thatsächlich

erstrebbar, wenn es in einem einzelnen besondren Sein sich ausdrückt; und es drückt sich fortwährend so in einem einzelnen besondren Sein aus, dafs neben diesem noch ungemessen andre einzelne Dinge gut sein können. Das Gute im allgemeinen ist mit einem Worte ein Vermögen, kraft dessen erst ein einzelnes Sein thatsächlich als gut bezeichnet werden kann.

Was aber sagt der Papst? Wie bestimmt er den Bereich der Freiheit? Sie erstreckt sich nicht auf den Zweck, sondern auf die Mittel zum Zwecke. Er wiederholt nur, was Thomas unzählige Male sagt: Der Zweck untersteht nicht im einzelnen Falle des Wirkens dem freien Auswählen; er gibt vielmehr die mafsgebende Richtschnur an für das Wählen; nach ihm werden die Mittel bemessen; die Freiheit richtet sich so recht eigentlich auf die Mittel für den vorliegenden Zweck. Der Papst kann gar nicht klarer sprechen. Er sagt: „Alles, was um des Besitzes eines Gegenstandes willen ergriffen wird, hat den Charakter jenes Guten, was nützlich genannt wird; und darauf geht die Freiheit (omne, quod res cujuspiam adipiscendae caussa assumitur). Mit der res quaepiam, d. h. mit dem beliebigen Gegenstande, den man erreichen oder besitzen will, drückt Leo XIII. dasselbe aus, was er im vorhergehenden Satze als id quod propositum est bezeichnet hatte. Kann aber eine res quaelibet das Gute im allgemeinen sein? Offenbar nicht. Also der Papst unterscheidet die ratio boni, oder den Charakter des Guten im allgemeinen, kraft dessen Alles gut ist, sowohl das Nützliche als Mittel zum Zwecke, als auch das bonum honestum, was Zweck ist, von der „quaelibet res“, welche Zweck sein kann. Die Freiheit aber erstreckt sich nach dem Papste weder auf den Charakter des Guten im allgemeinen, auf die ratio boni, welche die Dinge unabhängig von unserm Willen haben, noch auf den besondren einzelnen Zweck, der erreicht werden soll; sie geht nur auf die Mittel für den Besitz dieses Zweckes d. h. des einzelnen besondren Gutes, der quaelibet res, welche vorliegt. Also steht der Papst im entschiedensten Gegensatze zu Pecci, der nur die naturnotwendige Hinneigung zum Guten im allgemeinen als aufserhalb der freien Wahl anerkennen will.

Der Papst ist durchaus einverstanden mit dem engelgleichen Lehrer, der als beständiges Beispiel für das einzelne besondre Gut, welches für die freie Wahl bestimmend, aber nicht deren Gegenstand ist, die Gesundheit anführt. Die Gesundheit will der Arzt ohne Grenzen, mit Rücksicht auf sie ist er beim Heilen nicht frei; sie ist der Zweck und somit das Mafs für die Aus-

wahl der Medizin; sie ist der Quell für die freie Auswahl der Medizinen.

Wir haben somit vor uns ein einzelnes besondres Gut, welches nicht Gegenstand der Wahl ist; sondern von dem vielmehr die Möglichkeit eines freien Wählens dessen ganzer Natur nach abhängt. Steht dieses Gut etwa neben dem Guten im allgemeinen; ist es aufserhalb desselben, diesem äufserlich? Keinesfalls. Das Gute im allgemeinen erscheint so recht eigentlich, es wird etwas Thatsächliches und ist nicht mehr einzig im Stande des Vermögens, sobald es in einem einzelnen besondren Gute sich zeigt und diesem den Charakter des Guten aufprägt. Leo XIII. läfst auch darüber keinen Zweifel. Wovon hat das Nützliche, also das Mittel für den Zweck, was der freien Wahl so recht seiner Natur nach unterliegt, den Charakter des Guten? Von der quaelibet res, die da Zweck ist. Also ist der Zweck von sich aus ein Gut, da von ihm nicht ausströmen kann, was nicht in ihm ist; d. h. in ihm wird das Gute im allgemeinen, die ratio boni, gleichsam personifiziert; es wird zu etwas thatsächlich Anziehendem. Der Wille kann gar nicht auf das Gute im allgemeinen sich richten, wenn er als ein thatsächlich wollender betrachtet wird. Denn dieses Gute im allgemeinen ist gar nichts Thatsächliches, ist gar nichts einzeln Bestehendes, kann somit nicht der Zielpunkt eines Aktes sein. Der Wille nur als Vermögen für das Wollen, als ein Können für das Wollen trägt in sich die Richtung auf das Gute im allgemeinen. Selbst Gott kann nicht machen, dafs das, was seiner Natur nach nur Vermögen ist, von Natur zugleich etwas Thatsächliches sei. Selbst Gott kann nicht den Willensakt auf das Gute im allgemeinen, wie es in sich betrachtet wird, richten. Es wäre dies eben soviel wie einen Menschen lieben, der weder Peter noch Paul noch Johannes, der also kein einzelner Mensch ist. Es hiefse dies jene Lehre wieder einführen, wonach die allgemeinen Gattungen für sich bestehen, abgesehen von den Einzeldingen; wonach es also ein Pferd im allgemeinen, eine Rose im allgemeinen gibt. Diese Lehre ist wiedersinnig; und so schliefst auch diese Ansicht, wonach Gott blofs die Richtung auf das Gute im allgemeinen dem Willensakte gäbe, Widersinn, Unmöglichkeit ein; denn sie setzt voraus, dafs es ein solch' Gutes im allgemeinen als etwas Fürsichbestehendes thatsächlich gäbe.

Die quaelibet res, wie der Papst in umfassendster Redeweise den jedesmaligen Zweck eines freien Aktes nennt, ist eben deshalb Zweck und somit als Einzelgut und Einzelsein Mafs und Quell für die freie Wahl, weil in ihr die ratio boni, das

Gute im allgemeinen erscheint und thatsächlich wird; ebenso wie das einzelne Pferd ein Pferd ist, weil in ihm die allgemeine Gattung „Pferd" erscheint und etwas thatsächlich Einzelnes wird. Eine Trennung ist hier gar nicht möglich. Entweder ist auch die Richtung auf das Gute im allgemeinen keineswegs von Gott; oder von Gott ist ebenso die Richtung auf das besondre einzelne Gut, welches unter dem Gesichtspunkte des Guten im allgemeinen, als Zweck, vom Willen erstrebt wird. Deshalb sagt Thomas so oft ebenso kurz wie entschieden: „Der Wille geht auf den Zweck; die freie Wahl auf das Mittel zum Zwecke" (voluntas est finis, electio mediorum). Und der Papst identifiziert in feinster Ausdrucksweise die ratio boni, das Gute im allgemeinen, mit der quaelibet res, insoweit um derentwillen das Auswählen statthat; also insoweit sie als Zweck und demnach als Mafs der freien Auswahl dasteht. Sagen demgemäfs, Gott richte den freien Willen auf das Gute im allgemeinen, ist ganz ebenso viel als annehmen, dafs Gott den Willen richte auf das einzelne besondre Gut, insoweit darin der Charakter des .Guten, die ratio boni erscheint; — d. h. es ist ganz ebensoviel als annehmen: die praemotio physica als Quelle und zwar als einzigste Quelle der Freiheit im Willen.

„Wenn die Indifferenz des freien Begehrungsvermögens gegenüber den Partikulargütern aufser dem allgemeinen, allen geschaffenen Wesen gemeinsamen concursus noch einer besondren Bestimmung von aufsen her bedarf", so fragt Pecci (S. 19 bei Adeod.), „was kann ihr dann noch von ihrem Privileg bleiben?" Der Verfasser erklärt seine Arbeit für eine Jugendarbeit, die erst jetzt herausgegeben worden. Dies mufs eine solche Fragestellung entschuldigen. Eben deshalb nämlich weil Gott allein, ohne Vermittlung einer Kreatur, den Willen zu einem einzelnen besondren Gute hin bestimmt, eben deshalb steht der Wille so hoch. Alle andern Kreaturen werden von Gott bestimmt vermittelst andrer in der Natur gelegenen Kräfte; und deshalb sind sie nicht frei. Der Wille aber hat von Natur ein Vermögen für alles Gute; und deshalb kann nur derjenige ihn bethätigen, der alles Gute dem thatsächlichen Sein nach ist. Nur Gott kann ihn — und dies ist der Vorzug des Willens vor allen andern Kräften, dies ist sein „Privileg" — zu einem einzelnen besondren Gute in der Weise bestimmen, dafs der Wille immer auf das allgemeine, auf alles Gute dem Vermögen nach gerichtet bleibt oder dafs er dieses einzelne Gut erstrebt unter dem Gesichtspunkte des Guten im allgemeinen. Und dies meint Thomas, wenn er sagt (I, qu. 83, art. 1, ad III; C. G.

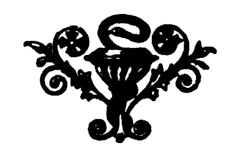
III, 148; in Perih. 1, 14; Met. 6, 3): „Dadurch eben dafs Gott die mit Freiheit begabten Ursachen in Bewegung setzt (movendo causas voluntarias), nimmt Er ihnen nicht die Freiheit, sondern macht grade dadurch, dafs sie frei thätig sind (facit in eis voluntarium).“

Oder schadet denn die bewegende Kraft im Körper dem Finger, der das Vermögen hat, nach allen Seiten hin beweglich zu sein, wenn sie den Finger nun auch thatsächlich nach unten oder nach oben hin bewegt; ist sie dem Finger und präzis dessen Beweglichkeit in diesem Falle fremd? Ist dies der einzige Vorzug des Lichtes, dafs es das Vermögen hat, zu leuchten; und ist die Sonne sein Feind, weil sie ihm die Kraft gibt, um auch wirklich zu leuchten? Wenn Gott das Sein einem Dinge verleiht, ist dann dieses Ding nicht trotzdem selber, hat es nicht sein eigenes Sein? Und wenn Gott jemandem Weisheit gibt, ist nicht diese Weisheit eben deshalb dem zu eigen, der sie empfangen hat? Eben dadurch dafs Gott den Willen bewegt und insoweit Er ihn bewegt, wird der Wille ein thatsächlich freier, weil Gott die Freiheit dem Wesen nach ist und sonach auch allein wahrhaft frei machen kann sowohl dem Vermögen nach als auch — und zwar noch mehr, weil Er dann mehr und tiefer eintritt in das Geschöpf — dem freien Thätigsein nach.

Nun können wir auch beurteilen, in welchem Sinne die oben von Pecci angeführte Ansicht bei Cajetan zu verstehen ist. Nicht im entferntesten will Cajetan seinen Worten jenen Sinn unterlegen, der ihm da untergelegt wird. Cajetan sagt nur dasselbe, was so oft Thomas selber sagt: „Dies präzis verursacht Gott in den freien Akten, dafs sie auf das Gute im allgemeinen gerichtet sind.“ Thomas ebensowenig wie Cajetan nämlich kennen ein eigen für sich bestehendes Gute im allgemeinen; beide halten dies für einen innerlichen Widerspruch. Also dieser Sinn ist ausgeschlossen, dafs der Wille von Gott aus zum Guten im allgemeinen bestimmt würde und dafs neben oder unter diesem Guten im allgemeinen das einzelne Gut stände, auf welches hin sich der Wille selbst bestimmte; wie etwa der König als König das Beste des ganzen Staates vor Augen hat und daneben noch das Wohl seiner eigenen Person. Gott bestimmt vielmehr zum einzelnen besondren Gute, insoweit es unter dem Gesichtspunkte des „Guten an sich“ steht. Er bestimmt z. B. nicht zur Gesundheit, insoweit diese dem Geldgewinne dient, sondern insoweit die Gesundheit etwas Gutes ist, nämlich eine Spur von Ihm selbst, dem Allgute.

So hat das Auge zum Gegenstande die Farbe. Nicht aber fafst es eine Farbe im allgemeinen auf, sondern im besonderen Gegenstande alles jenes Einzelne, was der Farbe unterliegt; und die Zunge fafst wieder denselben Gegenstand auf, insoweit er süfs ist. Noch mehr! Je allgemeiner ein Gesichtspunkt ist, desto tiefer tritt er beeinflussend ein in das einzelne Ding. Die Farbe ist weiter umfassend wie der Geruch. Tiefer durchdringt sie deshalb die einzelnen Dinge in deren Einzelheiten. Die Wahrheit ist wieder allgemeiner wie die Farbe; und danach ist tiefer jedes Ding in seinen Einzelheiten dem Charakter des Wahren unterworfen. Das Gute ist, wie der Areopagite sagt, das Allgemeinste; denn es erstreckt sich auch auf reine Vermögen. Und deshalb, weil eben Gott zum Guten hin den Willen bestimmt, deshalb bestimmt Er in jeder freien Handlung diese bis ins Einzelste hinein, soweit nur immer der Charakter des Guten reicht; und kraft dessen bestimmt sich dann der Wille selber zu den Mitteln für den Besitz dieses Guten. Was auch immer z. B. im Almosengeben den Charakter des Guten trägt; dies kommt von der Bestimmung Gottes zu diesem einzelnen Gute des Almosens und kraft dieser Bestimmung als dem ersten wirkenden Grunde ist der Wille ein guter. Was aber im selben Akte dem Stolze dient oder der Ungerechtigkeit, dies kommt daher, weil der Wille abfällt vom Guten. Denn in dem jetzigen Zustande hat er diese Schwäche in sich. Warum? Weil, wie Leo XIII. sagt, die Vernunft noch nicht klar und deutlich das Allgut zeigt, welches als Einzelexistenz alle Güter in seiner Thatsächlichkeit einschliefst und neben dem sonach nichts mehr als Gut erscheinen kann.

Dies führt uns zur Freiheit mit Rücksicht auf die Vernunft. Folgen wir auch hier der erwähnten Encyklika.



ZUR ERKENNTNISTHEORIE.

VON

KANONIKUS DR. M. GLOSSNER.

Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. Kritik der bisherigen erkenntnistheoretischen Standpunkte und Grundlegung des kritischen Realismus. Von Dr. Engelbert Lorenz Fischer. Mainz 1887.

Das menschliche Erkennen. Grundlinien der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Von A. Dorner, Doktor der Theologie und Philosophie. Berlin 1887.

I. Zwei Schriften liegen uns vor, beide erkenntnistheoretischen Inhalts, denen sowohl der moderne Standpunkt als auch das Bestreben, die Herrschaft des Idealismus durch einen „kritischen“ Realismus zu stürzen, gemeinsam ist. Der Versuch an sich sowohl als auch die bedeutende von den Verfassern aufgewendete Geisteskraft dürfte eine eingehendere Prüfung rechtfertigen. Da dieselben ihr Ziel auf verschiedenen, ja geradezu entgegengesetzten, andererseits aber doch wieder in einem gemeinsamen Punkte sich berührenden Wegen verfolgen, so möchte eine solche Prüfung wohl einen nicht ganz wertlosen Beitrag zur Beantwortung der für uns augenblicklich wichtigsten die Philosophie betreffenden Frage bilden, ob denn vom modernen (subjektivistischen) Standpunkt aus der Idealismus mit allen Irrtümern, die sein Gefolge bilden, überhaupt überwunden werden könne.

Der Inhalt der zuerst genannten Schrift zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der eine den Idealismus, der andere den Realismus behandelt. Voran geht eine Einleitung über Begriff und Aufgabe der Philosophie. Ihren Ursprung — so wird hier

ausgeführt — verdankt diese dem Kausalitätsbedürfnisse, das sich selbst im Polytheismus und in der Mythe kundgibt, zur philosophischen Forschung aber erst mit der Emancipation des Verstandes von der Phantasie führt. Nicht mit Tertullian (de praescript. 8, 10) für den Besitz der Wahrheit entscheidet sich der Verfasser, sondern mit Lessing für die Forschung nach ihr, denn jener, meint er, würde Überdrufs erzeugen, uneingedenk auch des aristotelischen Ausspruchs, dafs Gott, die ewige Wahrheit, im intellektuellen Anschauen seiner selbst unendlich selig sei. Wenn die Philosophie vom Verf. als Selbstzweck hingestellt wird, so dürfte diese Annahme einer wesentlichen Einschränkung bedürfen, und zwar umsomehr, wenn sie als ein Suchen nach der Weisheit, nicht als Weisheit begriffen wird. Mit Recht wird für die Philosophie Selbständigkeit in ihrem Bereiche gefordert, es ist jedoch nicht folgerichtig, wenn hieraus auf ein Verhältnis der Koordination mit der Theologie geschlossen wird. Ein solcher Schlufs wäre nur berechtigt, wenn die beiderseitigen Sphären selbst koordiniert wären. Auch die Ansicht, die Philosophie könne nur ein dem augenblicklichen Stande der empirischen Forschung entsprechendes Weltbild entwerfen, scheint uns des Zusatzes eines „Körnchen Salzes“ zu bedürfen. Mag immerhin die fortschreitende empirische Forschung mit der genaueren Erkenntnis der Erscheinungen auch eine tiefere Einsicht in das Wesen der Dinge ermöglichen: so ist doch das philosophische Wissen als solches von einer Detailkenntnis der Erscheinungen nicht abhängig, sondern vermag sich auf Grund der allgemein zugänglichen Thatsachen des Werdens und Bestehens der Dinge in der Mannigfaltigkeit fester Seinsbestimmungen im wesentlichen unabhängig von dem schwankenden Zustande empirischer Forschung zu verwirklichen.

Indem der Verf. auf den Idealismus eingeht, bestimmt er sein allgemeines Wesen durch den Satz, dafs wir nur Vorstellungen erkennen und über das Vorstellungsbereich nicht hinauskommen. Ursprünglich sei der Mensch Realist und glaube der objektiven Realität gegenüber sich rein aufnehmend zu verhalten, ohne zwischen Wahrnehmungsding und Ding an sich zu unterscheiden. So entstehe der naive Realismus, dessen Quellen seien: erstens der unbewufste Verlauf der Bedingungen der Wahrnehmung, zweitens das Aufgedrungensein der Wahrnehmungen von aufsen. Den ersten Anläufen gegen diesen Realismus begegnen wir bei den Griechen und den neueren Philosophen bis Berkeley, dem im zweiten Kapitel des ersten Abschnitts eine eingehende Behandlung zu teil wird. Mit Recht wird vom Verf.

die Konsequenz anerkannt, mit welcher Berkeley über den partiellen Idealismus Lockes und Descartes, hinausging. Dagegen kann die Berkeley entgegengehaltene Unterscheidung des Wahrnehmungsobjekts von dem blofs vorgestellten Gegenstande (d. h. der blofsen Vorstellung eines abwesenden Gegenstandes durch Phantasiethätigkeit) nur dann im realistischen Sinne sich wirksam erweisen, wenn die Realität des ersteren mit all seinen sensiblen Bestimmungen anerkannt wird, was, wie wir sehen werden, vom Verf. keineswegs geschieht.

Eine ausführliche Besprechung ist dem Idealismus Kants gewidmet. Obgleich der scharfsinnigen Darstellung und Widerlegung desselben Anerkennung gezollt werden mufs, so ist doch auch zu konstatieren, dafs die Urteile und Einwendungen des Verf. nicht durchweg in die Tiefe und auf den Grund gehen. So ist zu der fundamentalen Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile zu bemerken, dafs die Schleiermachersche Ansicht von der Relativität des Begriffs eines analytischen Urteils auf einer völligen Verkennung der Natur des Begriffs beruht, der nicht alle beliebigen, in der Erfahrung gegebenen Merkmale eines Dinges in sich aufzunehmen vermag, sondern nur die wesentlichen, die nach einem gewissen Gesetze immanenter Bestimmung verbunden sind, während sich andere als hinzukommende oder auch rein zufällige verhalten. Es zeugt von äufserlicher und mechanischer Auffassung des Begriffs, wenn konstant verbundene Merkmale schon als Elemente eines wahren Begriffs angesehen werden. — Als ein ungerechtfertigter Ausfall gegen die Scholastik, von der der Verf. eine ziemlich ungenügende Kenntnis zu besitzen scheint, mufs die Bemerkung bezeichnet werden, es sei ein scholastischer Überrest, wenn Kant abstrakt gedankliche Bestimmungen die Rolle konkreter realer Faktoren spielen lasse. Mag der Vorwurf auf die skotistische Schule zutreffen, in seiner Allgemeinheit kann er von der Scholastik nicht erhoben werden.

Die Polemik gegen die Raumargumente Kants wird dem Philosophen teils nicht gerecht, teils wird zu viel eingeräumt. In der einen Beziehung nämlich ist aufser acht gelassen, dafs Kant eine bestimmte Raumtheorie, die Leibnitz-Wolffsche, nach welcher der Raum ein „wohlbegründetes Phänomen“ ist, aus dem Zusammensein einfacher Substanzen resultierend, im Auge hat und bekämpft. In der anderen Rücksicht aber mufs die Behauptung eines aprioristischen Ursprungs des mathematischen Raumbegriffs bestritten werden. Da dem Verf. das wahre Wesen der Abstraktion unbekannt ist, bleibt ihm auch der wirkliche Grund der Verschiedenheit des mathematischen vom empirischen

Raume verschlossen, die sich einfach aus der abstrakten Auffassung des Raumes durch den Verstand erklärt, in welcher von den Zufäliigkeiten der empirisch-materiellen Existenz abgesehen und das reine Wesen der räumlichen Bestimmungen aufgefaſst wird. — Mit Unrecht findet der Verf. in einem mehr als dreidimensionalen Raume keine logisch mathematischen Schwierigkeiten; denn ein solcher ist nicht allein nicht vorstellbar, sondern auch nicht denkbar, da in unserem thatsächlichen Raume mit seiner potenziell unendlichen Anzahl von Richtungen eben alle möglichen Richtungen erschöpft sind. — Der gegen Kants reine Apriorität der Zeit aus dem Bewuſstsein versuchte Beweis scheint uns miſslungen; denn ist der volle Zeitbegriff, wie Verf. annimmt, der „des in der Succession Beharrlichen“, so widerspricht es keineswegs der Natur des Bewuſstseins, die Zeitanschauung zu produzieren, denn dieses ist ja selbst ein in der Succession Beharrliches. Die Widerlegung der falschen Ansicht Kants muſs anderswo gesucht werden. Gerade aus dem Wechsel der Erscheinungen im Bewuſstsein als einer erfahrungsmäſsigen Thatsache muſs die Objektivität der Zeit gefolgert werden. Wollte man aber annehmen, daſs die Zeit auch in unsere innere Erfahrung durch successive Auffassung seiner Zustände seitens der Anschauung hineingetragen werde, so würde damit die Zeit nur weiter zurückgeschoben, nicht aber ihre Idealität erwiesen. — In der Kritik der Kategorieenlehre Kants hätte, um dem Philosophen volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, der Schematismus der Einbildungskraft als das Bindeglied zwischen Kategorieen und empirischer Anschauung berücksichtigt werden müssen. Gleichwohl ist des Verf.s Kritik unbestreitbar berechtigt; denn nachdem die Objektivität der zeitlichen Veränderung erwiesen ist, kann der Kausalzusammenhang nicht in die Dinge hineingedacht, sondern muſs in ihnen, als dem Werden, der Veränderung und Bewegung unterworfen, objektiv begründet sein. Dagegen fällt der Verf. in der von ihm vertretenen Erklärung des Ursprungs der Begriffe der Realität und Substanzialität als notwendiger Bestimmungen des empirischen Selbst, woraus sie angeblich erhoben und auf die äuſseren Erscheinungen angewendet werden, sogar noch unter Kant herab, der durch die Unterscheidung des reinen vom empirischen Bewuſstsein immerhin eine rationelle Grundlage für die prädikamentale Erkenntnis zu gewinnen suchte. Weit entfernt davon, daſs wir zuerst unsere eigene Realität und Substanzialität begrifflich auffassen, ist unsere rationale ähnlich wie die sinnliche Erkenntnis zunächst der Auſsenwelt zugewendet, wie eine einfache Beobachtung an Kindern

lehrt. Abgesehen aber von dieser Prioritätsfrage bildet nicht die Erfahrung, weder innere noch äufsere, das Subjekt jener Begriffe der Realität u. s. w., sondern die durch die Erscheinung dringende und die intelligiblen Bestimmungen in ihrer von zufälliger in Erfahrung sich bekundender Einzelexistenz unabhängigen Reinheit erfassende Vernunft. „Wer die Kategorieen aus der Grundform des Urteils abzuleiten sucht, der geht nicht weit genug zur primären und eigentlichen Quelle zurück, diese ist unser wesenhaftes Selbst, das sich uns in seinen Grundzügen durch innere Erfahrung offenbart.“ (S. 207.) Sie seien ursprünglich nicht Bewufstseins-, sondern Wesensbestimmungen unseres Selbst, und wir werden uns ihrer als konstanter Erlebnisse bewufst. (Ebd.) Dafs die Begriffe Realität, Substanzialität u. s. w. in unserem Selbst verwirklicht sind, gestehen wir zu, aber mit diesem realen Innesein ist nicht auch schon das ideale oder intentionale, die Erkenntnis derselben gegeben. Diese ist eine Funktion der abstrahierenden Vernunft. Indem wir die Erscheinungen der Dinge in concreto durch die Sinne und uns selbst in unserer Thätigkeit durch innere Erfahrung erkennen, bilden wir zugleich durch Vernunftthätigkeit auf Grund äufserer und innerer Erfahrung die noch unentwickelten Begriffe von Sein, Etwas, Ding, Ursache. Sofort sehen wir dann ein, indem wir diese Begriffe mit den Erfahrungsthatsachen in Beziehung setzen, dafs es Erscheinung ohne Wesen, Werden und Veränderung ohne Ursache nicht geben könne. Nach des Verf.s Theorie wäre unser prädikamentales Denken nur ein instinktives Erfassen partikulärer Thatsachen und ein instinktives Substanziieren äufserer Eindrücke: eine Ansicht, in welcher der Kantsche Apriorismus und aprioristische Idealismus nicht überwunden, sondern nur modifiziert wird.

An die Darstellung und Kritik des Kantschen Idealismus reiht sich die Behandlung des Semiidealismus der neueren Naturwissenschaften an. Mit Recht wird die Annahme zurückgewiesen, dafs die sensiblen Qualitäten rein subjektive Produkte äufserer Bewegungen in den Sinnen seien. Jene Qualitäten sind an Bewegungen oder physische Bedingungen geknüpft, wie die Sensation als psychische Thätigkeit an physiologische Bedingungen. Die zu Gunsten der „specifischen Sinnesenergieen“ vorgebrachten Thatsachen lassen sich ohne solche erklären. Da nur relative Bewegungen unmittelbar wahrgenommen werden, so enthält das kopernikanische System keine Instanz gegen die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung; denn die Annahme einer bestimmten absoluten Bewegung kann auf einem Fehlschlufs beruhen. Aus

der naturwissenschaftlichen Abstraktion der Qualitäten von Bewegung und ausgedehntem Stoff darf keine Trennung gemacht werden. Man schiebt die Qualitäten dem Subjekte — den Sinnen oder der Seele für sich allein — zu, ohne eine befriedigende Erklärung für sie zu finden. Sie lassen sich nicht als Produkt der Sinne betrachten, weil ohne Widerspruch gegen die mechanischen Principien durch Bewegung in einem Körper nicht Empfindung, sondern nur wieder Bewegung hervorgebracht werden kann. Ihren Ursprung aber in die Produktivität der Seele setzen, heifst diese mit schöpferischer Kraft ausstatten. Kann nun auch dieses letzte Argument nicht als glücklich bezeichnet werden und ebensowenig die zweifelnde Äufserung über die informierende und organisatorische Funktion der Seele unsere Billigung finden: so sollen uns doch diese Umstände nicht abhalten, das Gelungene und Verdienstliche des gegen den naturwissenschaftlichen Idealismus, insbesondere gegen die sog. Projektionstheorie geführten Beweises anzuerkennen.

Im zweiten vom Realismus handelnden Abschnitt gelangt zuerst die aristotelische Theorie zur Darstellung: unleugbar eine der schwächsten Partieen der Schrift. Der leidende Verstand (νοῦς παθητικός) wird durchweg mit dem möglichen verwechselt. Der thätige Verstand soll die intelligible Form zugleich erzeugen und aufnehmen. Wie man derartiges nach Brentanos Schrift, die dem Verf. doch bekannt ist, von den älteren Erklärern, bes. dem hl. Thomas ganz abgesehen, noch vorbringen kann, erscheint uns unbegreiflich. Der Verf. läfst sich von dem völlig unzuverlässigen Kampe ganz und gar ins Schlepptau nehmen. Die in einer Anmerkung gegen Brentano, der im wesentlichen die thomistische Auffassung des thätigen Verstandes vertritt, vorgebrachten Gründe lassen sich unschwer widerlegen. 1. Das Wirken des thätigen Verstandes ist ein unbewufstes und unwillkürliches, weil er nicht ein denkendes, sondern ein das Denkobjekt erzeugendes Vermögen ist und daher dem Lichte verglichen wird. 2. Der Name ist vollkommen gerechtfertigt, denn, wie wir gesund nennen nicht allein was formell dies ist, sondern auch was Gesundheit bewirkt, und Verstand auch das ihm gemäfse Intelligible in den Dingen nennen können, so durfte auch Arist. ein geistiges Vermögen mit Recht als Intellekt bezeichnen, das das Intelligible in gewissem Sinne wirkt. 3. Der thätige Verstand wirkt auf den möglichen nicht wie der Lehrer auf den Schüler, eigene Erkenntnis mitteilend, sondern als eine Kraft, die das in der sinnlichen Vorstellung latente, der Potenz nach enthaltene Intelligible aktualisiert und es hierdurch befähigt, vom

möglichen Verstande aufgenommen zu werden. 4. Wenn der Verf. einwendet, die Wesensbegriffe seien Gegenstand mühsamer Forschung, nicht Resultat einer unwillkürlichen Erleuchtung, so übersieht er, dafs jede Forschung einen Fonds intellektueller Vorstellungen voraussetzt, die nicht wieder auf Forschung beruhen können, sondern aus einem natürlichen Prozefs der Abstraktion entspringen. In der Frage des thätigen Verstandes aber handelt es sich allein um den Ursprung der intellektuellen Vorstellungen, nicht aber um die verborgenen Gründe der Dinge.

Ebenso falsch beurteilt F. die aristotelische Theorie der Spezies. Der Einwand, von der Objektivität der Spezies könnten wir uns nur durch eine Vergleichung mit dem Gegenstande vergewissern, wäre nur dann berechtigt, wenn Arist. die Spezies als Erkenntnisgegenstand betrachten würde, was sich nicht beweisen läfst. Die Spezies ist Erkenntnismittel, das nicht sich selbst, sondern das äufsere Objekt der Seele vorstellig macht. Wer die Spezies in solcher Fassung leugnet, wird, um eine objektive Erkenntnis festhalten zu können, zur Annahme einer realen Verbindung mit dem Objekte sich gedrängt sehen, und in der That werden wir den Verf. zu dieser absurden Lehre fortschreiten sehen. Dafs der Verf. von nominalistischen Voraussetzungen aus sich gegen die aristot. Theorie des Begriffs wendet, wird man nach dem, was wir über den intell. agens von ihm vernommen haben, begreiflich finden.

Nach kritischen Erörterungen der erkenntnistheoretischen Lehren Comtes, von Kirchmanns, Trendelenburgs und von Hartmanns geht der Verf. auf seine eigene Theorie, die er als „kritischen Realismus“ bezeichnet, ein. Gewichtigen Bedenken unterliegt schon die Begriffsbestimmung des Erkennens als Wissen des Thatsächlichen. Obgleich die Ansicht, nur das Existente sei real und wifsbar, zu den Axiomen der neueren Philosophie gehört, so stehen wir doch nicht an, dieselbe als einen ihrer Grundirrtümer zu erklären. Die geometrischen Lehrsätze vom Kreise u. s. w. sind wahre Erkenntnisse, auch wenn zufällig kein Kreis existieren würde. Noch weit bedenklicher aber ist die geradezu das Fundament des angeblich „kritischen Realismus“ bildende Behauptung, dafs nicht alle Erfahrungen Vorstellungen seien. Mit Recht zwar wendet sich F. gegen die Ansicht, dafs wir zunächst nur unsere eigenen Vorstellungen und erst durch diese, in zweiter Linie, die Gegenstände erkennen. Indem er aber weiter geht und von der Erfahrung und Wahrnehmung jede Vermittlung durch ein Erkenntnisbild ausschliefst, verfällt er in die bereits gerügte Vorstellung von einem in

realem Kontakte mit dem äufseren Objekte sich vollziehenden Erkennen. Zwar meint er, die Vorstellung von einem Kopfschmerz sei etwas ganz anderes als die Empfindung und Erfahrung eines solchen, läfst sich aber durch den Doppelsinn der Worte: Empfindung und Erfahrung täuschen. Schmerz erfahren kann nämlich bedeuten: Schmerz empfinden, Schmerz haben, aber auch sich der Schmerzempfindung bewufst sein. Schmerz erfahren im letzteren Sinne ist offenbar nur in der Form der Vorstellung möglich. Bleibt man aber beim Schmerze als solchem, als einem sinnlichen Gefühle stehen, so hat man es mit einer vom Erkennen überhaupt wesentlich verschiedenen Form psychischer oder psychophysischer Zuständlichkeit zu thun. Nun liefse sich vielleicht sagen, dafs das Bewufstsein des Schmerzes ohne eine repräsentative Spezies sich vollziehe, da der Schmerz der Seele immanent sei, und dafs dies von den inneren Zuständen überhaupt gelte, so dafs wenigstens in dieser Sphäre ein unvermitteltes Erkennen und Erfahren stattfinde. Hierauf erwidern wir, dafs, mag es sich hiemit verhalten wie ihm wolle, in allen Fällen eine solche unvermittelte Erfahrung von äufseren Gegenständen unmöglich sei, denn um mit Aristoteles und Thomas zu reden: nicht der Stein ist in der Seele, wenn er wahrgenommen wird, sondern das Bild des Steines. Indem F. auf das durch Vorstellung (species) unvermittelte Erleben, Erfahren des Thatsächlichen dringt, erneuert er die Ansicht der schottischen Schule, eines Reid u. s. w., überhaupt derjenigen, die das unmittelbare Wissen, Erfahren, Fühlen zum höchsten Kriterium der Wahrheit stempeln und an die Stelle klarer Einsicht ein instinktives Fürwahrhalten setzen.

Der Begriff des Erkennens ohne Vorstellung wird weiterhin auf die innere Erfahrung angewendet, nach der eben gemachten Andeutung mit einem gröfseren Anschein der Berechtigung. Gleichwohl ist auch hier zwischen dem Bewufstsein der Sensationen und dem geistiger Thätigkeiten zu unterscheiden. Ein geistiger Akt mag durch seine reale Immanenz erkennbar sein, mit nichten aber eine sinnlich-organische Thätigkeit oder Zuständlichkeit.

Die Erörterung der Frage, wie wir zur Anerkennung einer äufseren Realität gelangen, wird durch eine Prüfung der Lehren G. E. Schulzes, Schopenhauers, Helmholtz', J. St. Mills, Rosminis, Schaarschmidts, Wundts und den Nachweis vorbereitet, dafs aus idealistischen Voraussetzungen ein Übergang zur Realität nicht gefunden werden könne. Hierauf wird die Verschiedenheit des äufseren Wahrnehmungsobjekts von den inneren Zuständen des Subjekts aufgezeigt. Bestände diese Verschiedenheit nicht, so

würde jenes weder von mir noch von einem anderen als etwas Äufseres angeschaut. Die Projektionstheorie erklärt nicht, wie mehrere dasselbe als etwas Äufseres anschauen. Wahrnehmungsobjekten gegenüber können wir uns praktisch bethätigen, unseren Bewufsteinsthatsachen gegenüber nicht. Nach denselben Kriterien unterscheiden wir Hallucinationen und Traumbilder von wirklichen Wahrnehmungsobjekten. Diese brauchen aber nicht selbst im Bewufstsein zu stecken, nur ein Kontakt zwischen Bewufstsein und Objekt im Wahrnehmungsakte ist notwendig. Nach Auffassung F.s vollzieht sich nun die Wahrnehmung in folgender Weise. Von den aus substanziellen Elementen (Atomen? Monaden?) bestehenden Körpern pflanzen sich Bewegungseffekte (nicht die Qualitäten selbst) durch Medien zu den Sinnesorganen fort, worauf diese durch analoge Reproduktionen reagieren. Diese letzteren aber sind nicht Bilder, sondern Konstellationen der Hirnteilchen. Jeder Sinnesapparat ist so eingerichtet, dafs wenn er durch eine gewisse Bewegungsform des adäquaten Mediums in Energie versetzt wird, jedesmal ein Gebilde entsteht, das dem äufseren Objekt, das die Bewegung hervorbrachte, analog ist. Falsch sei die scholastische Theorie, dafs durch die Medien Bilder sich zu den Sinnen fortpflanzen: eine Ansicht, die der Scholastik mit Unrecht insinuiert wird; denn diese läfst nicht fertige Bilder durch die Medien sich fortpflanzen, sondern nimmt an, dafs das Medium kraft des vom Objekte empfangenen Impulses die Ähnlichkeit des Objektes im Sinne wirke, wie etwa das Telephon Töne vermittelt, ohne dafs diese aktuell und formell darin vorhanden sind: eine Ansicht, die sich nicht umgehen läfst, wenn anders nicht die Objektivität der sensiblen Qualitäten preisgegeben werden soll. — Wie ist nun, frägt der Verf., von der physiologischen Reproduktion zu dem äufseren Gegenstand hinüberzukommen? Die Antwort lautet: nicht durch eine Projektion, sondern durch Reaktion nach aufsen seitens der in aktuelle Energie versetzten Sinnesorgane. Hier liegt der wundeste Punkt der F.schen Wahrnehmungstheorie. Ähnlich wie Platon das Sehen durch ein Entgegenströmen inneren Lichtes gegen das von aufsen einströmende zustande kommen läfst, behauptet F. eine Einwirkung auf das Objekt, wodurch dieses zum Wahrnehmungsobjekt umgestaltet werde. Auf diese Art wird ihm das Erkennen aus einer immanenten, vitalen Thätigkeit zu einer transeunten, zu einem mechanisch-physiologischen Vorgang. Hiergegen ist entschieden Aristoteles im Rechte, wenn er lehrt, durch unser Erkennen werde nichts an den Dingen geändert und die Erkenntnis

involviere nur eine einseitig (von seiten des Subjekts) reale Beziehung. F. verwechselt den realen Zusammenhang mit der Aufsenwelt mit dem Erkenntnisvorgang. Ein realer Kontakt bildet eine Bedingung, nicht aber einen Faktor des sinnlichen Erkennens. Indem aber das Wahrnehmungsobjekt vom Dinge an sich unterschieden wird und durch subjektive Einflüsse affiziert erscheint, fällt diese Theorie wiederum in den Idealismus zurück. Die gegen diesen Vorwurf vorgebrachten Gründe sind wirkungslos; denn so weit das Subjekt auf das Wahrnehmungsobjekt einfliefst, ist es subjektiv und phänomenal, und es läfst sich auch keine Grenze des Subjektiven und Objektiven mehr angeben. Der Verf. selbst wenigstens hat es unterlassen, uns deutlich zu sagen, was im Wahrnehmungsobjekte dem Dinge selbst und was dem Subjekte angehört, so dafs die ganze zur Widerlegung des Idealismus aufgewendete Mühe als verloren anzusehen ist und der „kritische Realismus" auf „thönernen Füfsen" steht. — Wenn F. sich rühmt, dafs keine Theorie, wie die seinige, zwischen Wahrnehmungsbedingungen, Wahrnehmungsobjekt und Ding an sich unterscheide, so ist es mit dem Unterscheiden allein nicht gethan, sondern es kommt darauf an, ob richtig unterschieden wird. Wahrnehmungsbedingungen sind jederzeit anerkannt worden, wenn auch zuzugestehen ist, dafs die neuere Physiologie uns in diesem Punkte weiter gefördert. Dafs aber die Bedingungen das Objekt selbst alterieren, ist eine Ansicht, die wir entschieden bestreiten müssen. Wenn F. die Relativität der Wahrnehmung betont, so vergifst er, was er an anderer Stelle selbst einschärft, dafs zur Objektivität der Wahrnehmung eine normale Verfassung der Sinnesorgane erforderlich sei. Die Äufserung, dafs wir nicht Substanzen, sondern nur räumlich-zeitliche Komplexe von Wirkungseffekten kausal verbundener Grundelemente wahrnehmen, deutet auf eine mechanische Auffassung der Dinge und damit zugleich auf die Quelle hin, aus welcher die eigentümliche Wahrnehmungstheorie des Verf.s fliefst. — Die folgenden Abschnitte sind den Vorstellungen und Begriffen gewidmet und verbreiten sich besonders über den Kausalitäts- und Substanzbegriff. Der so sehr betonte Unterschied zwischen Vorstellung und Wahrnehmung wird durch die Annahme der gleichen physiologischen Basis aus dem Grunde wieder in Frage gestellt, weil das Wesen der Wahrnehmung in den physiologischen Vorgang anstatt in die Beziehung auf ein gegenwärtiges Objekt verlegt wurde. Verfehlt ist die Erklärung des Ursprungs der Begriffe aus der Assimilation der Vorstellungen nach logischen Gesetzen. Durch die Behauptung, dafs Begriffe, die in unserer Wahrnehmung gar

keinen Grund haben, für uns völlig unfafsbar seien, widerlegt F. den gegen Aristoteles erhobenen Vorwurf, er schränke die Erkenntnis auf Erfahrung ein, weil nach ihm kein Begriff ohne Phantasiebild gebildet und festgehalten werde. Ja, Arist. ist gegen F. im Vorteil, da er die immateriellen (metaphysischen) Begriffe sorgfältig von den mathematischen und physischen (materiellen) unterscheidet, eine Unterscheidung, der wir bei F. nirgends mit Bestimmtheit begegnen. Das zur Stütze des Begriffs notwendige Phantasma aber braucht nicht eine adäquat korrespondierende Vorstellung zu sein, sondern es genügt, je abstrakter der Begriff ist, eine desto unbestimmtere Vorstellung, wie z. B. der Begriff des Seins, ohne in seiner selbständigen intelligiblen Klarheit beeinträchtigt zu werden, mit jeder Vorstellung sich verknüpfen kann. Ungerecht und grundlos ist die Behauptung, dafs Aristoteles wie Platon einem extremen Realismus in der Auffassung der Allgemeinbegriffe gehuldigt habe. — Die Übereinstimmung, in welcher sich F. mit dem hl. Thomas in dieser Frage befinden will, nimmt sich wie ein vornehmes Kompliment aus, durch welches er sich mit dem Aquinaten, den er sonst völlig ignoriert, gewissermafsen abfindet. Die Übereinstimmung selbst aber ist eine sehr fragliche, indem der gemäfsigte Realismus des hl. Thomas nur im Ganzen des Systems das richtige Verständnis und die gebührende Würdigung erlangen kann. Derselbe läfst sich namentlich nicht von der Auffassung des Begriffs als Wesenserkenntnis und von der Abstraktionstheorie des hl. Thomas losreifsen. Die Erklärung des Kausalbegriffs aus innerer Erfahrung läfst, wie schon angedeutet wurde, die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Kausalitätsprincips nicht zur Geltung kommen und die Anwendung jenes Begriffs auf die Aufsenwelt als Anthropomorphismus erscheinen. Seine ganze Beweisführung aber zu Gunsten des Kausalitätsprincips zerstört F. wiederum, indem er mit J. St. Mill die Ursache in Bedingungen auflöst und den Willen leibliche Bewegungen nicht hervorbringen, sondern diese mit dem Wollen nur verbunden sein läfst. Die tiefe Befangenheit F.s im Subjektivismus beweist auch die Art, wie er das Identitätsprincip, statt es durch sich selbst einleuchtend und gewifs zu finden, aus der Einheit des Bewufstseins und weiter zurück des diesem zu Grunde liegenden Selbst ableitet. Diesem subjektivistischen Standpunkt entsprechend wird angenommen, dafs das Kausalitätsprincip in einer Reaktion des seinem Wesen nach einheitlichen Denkens auf die Differenz und Veränderung bestehe, also auf einem subjektiven Bedürfnisse beruhe. Die Erfahrung, auf die sich der Verf. zuletzt beruft, kann jenem

Princip die Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht verleihen, ja in dieser Berufung auf die Erfahrung liegt geradezu eine Bankerotterklärung des „kritischen Realismus". — Auch der Substanzbegriff gilt seinem Inhalte nach als Thatsache der inneren Erfahrung, logisch betrachtet fordert er für jede Eigenschaft einen Träger, diese logische Seite wurzelt unmittelbar im Identitätsprincip, mittelbar, wie dieses selbst, in innerer Erfahrung. Schliefslich sollen die Begriffe der Substanzialität und Kausalität in der Erhaltung der Materie und der Kraft ihre naturwissenschaftliche Bestätigung finden, und diese Bestätigung der Denknormen im Sein zur Annahme eines absoluten intelligenten Princips berechtigen, „welches seine Gedanken im Sein realisiert und unserem Geist ursprünglich die entsprechenden Normen gegeben hat". Dafs die „Lösung des Erkenntnisproblems" in letzter Instanz diese Annahme fordere, gestehen wir bereitwilligst zu, befürchten aber, diese Forderung möchte auf dem schwankenden Boden des kritischen Realismus keine andere Bedeutung als die eines subjektiven Postulates und einer, objektiver Beweisführung unfähigen, Hypothese haben.





EIN ARGUMENT DES HL. THOMAS FÜR DIE EINHEIT DER SEELE IM MENSCHEN,

BELEUCHTET DURCH THATSACHEN DER PHYSIK, PSYCHOLOGIE UND MYSTIK.

Von

Dr. X. PFEIFER.

Die Zusammenstellung von Physik, Psychologie und Mystik in der Überschrift dieses Artikels mag vielleicht auffallend sein, besonders deshalb, weil die erste und dritte der genannten Wissenschaften, Physik und Mystik, ziemlich heterogen sind. Wir werden jedoch uns bald überzeugen, daſs ein Argument, welches der hl. Thomas für die Einheit der Seele im Menschen vorbringt, nicht bloſs durch Thatsachen der Psychologie, sondern auch der Physik und Mystik, und durch ein Gesetz, das im Bereiche aller drei so eben genannten Wissenschaften: der Physik, Psychologie und Mystik, Geltung hat, beleuchtet und bestätiget wird. Bevor ich das betreffende Gesetz näher bezeichne, will ich den psychologischen Lehrsatz, um welchen es sich handelt, und das darauf bezügliche Argument vom hl. Thomas anführen.

Sowohl in der theologischen als in der philosophischen Summe behandelt Thomas die Frage, ob in einem und demselben Menschen zu gleicher Zeit nur eine Seele sei, oder mehrere. Daſs er für die Einheit entscheidet, ist bekannt. In der Summa contr. g. lautet der betreffende Satz lib. II. c. 58: „Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animae."

In der theolog. Summe I. q. 76, a. 3 hat die betreffende Conclusio diesen Wortlaut: „Cum anima non ut motor tantum,

sed ut forma uniatur corpori, impossibile est, in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantum est anima intellectiva, quae vegetativae et sensitivae et intellectivae officiis fungitur.“ Obwohl Thomas in dieser Konklusion den aufgestellten Lehrsatz als eine Konsequenz aus dem Formverhältnis der Seele zum Leibe bezeichnet, so gibt er doch noch besondere Argumente, wovon wir eines näher in Betracht ziehen und beleuchten wollen. Dieses Argument, das in beiden Summen vorkommt, ist hergenommen von der Thatsache, dafs eine psychische Aktion, wenn sie mit besonderer Intensität sich vollzieht, einen hemmenden oder hindernden Einflufs auf andere Funktionen ausübt. Daraus schliefst Thomas, dafs die psychischen Kräfte, wovon jene Funktionen zunächst ausgehen, in einem Principe wurzeln müssen. „Diversae vires, quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae, quod in proposito non contingit. Videmus autem, quod diversae operationes animae impediunt se, quum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet ergo, quod istae actiones et vires, quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium.“ S. c. gent. lib. II. c. 58. Vgl. theolog. Summa. I. q. 76. a. 3 corp.

An den so eben citierten Stellen gibt Thomas keine Beispiele oder spezielle Erfahrungsthatsachen für jenen allgemeinen Satz, dafs durch eine intensive psychische Thätigkeit andere Funktionen gehemmt werden. Wir werden jedoch sehen, dafs der hl. Lehrer bei der Beantwortung von Fragen, die das mystische Gebiet betreffen, nebenbei aus dem Gebiet der natürlichen psychischen Erscheinungen Beispiele der so eben erwähnten Hemmung psychischer Funktionen anführt. Bevor wir jene mystischen Fragepunkte, die mit dem hier besprochenen psychologischen Lehrsatz zusammenhängen, ins Auge fassen, will ich zuerst das schon oben angedeutete Gesetz, welches auf die Erscheinungen dreier Gebiete, der Physik, Psychologie und Mystik anwendbar ist, entwickeln und formulieren. Am anschaulichsten tritt das betreffende Gesetz in physikalischen Erscheinungen, z. B. in Erscheinungen der Wärme und der Elektrizität zu Tage. Ein bestimmtes Quantum von Brennmaterial von bestimmter Qualität erzeugt bei der Verbrennung ein bestimmtes Quantum Wärme, welche entweder zu einem einzigen Nutzeffekt, z. B. zur Heizung eines Zimmers, oder für zwei Effekte zugleich, z. B. zum Betrieb einer Dampfmaschine und zur Heizung eines Zimmers verwendet werden kann. Im letztern Falle ist aber klar, dafs die Quantitäten der beiden gleichzeitigen Effekte im umgekehrten Verhältnisse

stehen, d. h. je mehr von dem vorhandenen Wärmequantum für den Betrieb einer Maschine verwendet wird, um so weniger bleibt für den Zweck der Zimmerheizung übrig. Ein anderes, aus dem Gebiete der Elektrotechnik entlehntes Beispiel wäre dieses: Eine elektrische Dynamomaschine erzeugt in einer bestimmten Zeit ein bestimmtes Quantum elektrischer Kraft, welche gleichzeitig zur Produktion von Licht und zum Betrieb einer Arbeitsmaschine verwendet werden kann. Auch hier leuchtet sofort ein, dafs, je mehr von der durch die Dynamomaschine erzeugten Kraft auf Licht verwendet wird, um so weniger für den Betrieb einer Arbeitsmaschine verfügbar ist.

Das in diesen und ähnlichen Thatsachen liegende Gesetz läfst sich nun in folgendem Satze formulieren: Wenn von einer physischen Kraftquelle mehrere Effekte zugleich ausgehen, so stehen die Quantitäten jener Effekte in einer solchen Beziehung, dafs, je gröfser der eine Effekt ist, um so geringer der andere ausfällt. Der Grund ist einfach der, weil die für den einen Effekt aufgewendete Kraft für einen andern nicht mehr verfügbar ist.

Dieses physische Gesetz ist eine einfache Konsequenz des allgemeinsten aller physischen Gesetze, nämlich des Gesetzes von der Beharrung der Energie. Denn so lange das von einer Kraftquelle gelieferte Quantum von Energie dasselbe bleibt, mufs natürlich, wenn die Energie zwei Arbeiten zugleich leisten soll, für die Arbeit B um so weniger Energie übrig bleiben, je mehr für die Arbeit A verwendet wird. Man kann etwa dieses, aus dem Gesetz der Beharrung folgende Gesetz als ein Gesetz des Kraftaufwandes bezeichnen.

Es entsteht nun aber die Frage, ob oder wiefern dieses für die Kräfte der leblosen Natur aufser Zweifel stehende Gesetz auch auf die Erscheinungen des Lebens, insbesondere des menschlichen Seelenlebens anwendbar sei. Diese Frage ist zu bejahen, jedoch mit einer gewissen Modifikation, die wir bald näher kennen lernen werden. Die Gründe für die Bejahung sind diese. Das oben für die physikalischen Kraftquellen aufgestellte Gesetz enthält eine Voraussetzung und eine Folge. Die Voraussetzung ist, dafs von Einer Kraftquelle mehrere Leistungen zumal ausgehen; die Folge ist, dafs die Quantität der Leistungen im umgekehrten Verhältnisse steht, indem, je gröfser die eine Leistung ist, die andere um so geringer sein wird. Wenn wir nun dieses Gesetz auf die Lebenserscheinungen im Menschen übertragen und hiebei eine petitio principii vermeiden wollen, so dürfen wir allerdings nicht sofort sagen, dafs die verschiedenen Lebens-

funktionen im Menschen auch von einer einzigen Kraftquelle, Seele genannt, ausgehen und dafs deshalb durch die Intensität einer Funktion die andern in ihrer Intensität herabgesetzt werden. Dieses zu sagen geht hier, obwohl es wahr wäre, deshalb nicht an, weil wir es mit einer Beweisführung für die Einheit des Princips der menschlichen Lebensfunktionen zu thun haben; also diese Einheit hier nicht schon vorausgesetzt werden darf. Aber etwas anderes, was in dem oben ausgesprochenen Gesetze enthalten ist, können wir doch jetzt schon ohne eine petitio principii behaupten, dafs nämlich zwischen den verschiedenen gleichzeitigen Lebensfunktionen des Menschen ein ganz ähnliches Verhältnis der Wechselwirkung stattfindet, wie zwischen den gleichzeitigen Leistungen einer physikalischen Kraftquelle; denn wie dort die eine Leistung um so geringer ausfällt, je gröfser die andere ist, so gilt auch bei den menschlichen Lebensfunktionen das Gesetz, dafs, je intensiver eine derselben vollzogen wird, um so mehr die Intensität der andern vermindert ist. „Quum una operatio est intensa, altera remittitur“ sagt Thomas. Bei dieser wesentlichen Gleichheit der Erscheinungen darf jedoch ein Unterschied nicht verschwiegen werden. Bei physikalischen Kraftquellen nämlich, wie z. B. bei einer elektrischen Dynamomaschine, ist die von der Kraftquelle gelieferte Energie materiell teilbar und mathematisch mefsbar. Etwas anders verhält es sich in diesen Punkten mit den menschlichen Lebensverrichtungen und der Kraftquelle, wovon dieselben ausgehen. Zwar sind jene Lebensverrichtungen, wobei mechanische Arbeit geleistet wird, hinsichtlich der Gröfse ihrer Leistungen auch noch einer mathematischen Mafsbestimmung zugänglich, aber die höhern und höchsten Lebensfunktionen entziehen sich einer solchen exakten Messung. Ferner findet hier keine derartige materielle Teilung der Kräfte, wie bei mechanischen Kraftquellen statt. Aber ungeachtet dieser Verschiedenheit besteht auch bei Lebensfunktionen das Gesetz, dafs durch die Quantität resp. Intensität einer Funktion die andern in einem entsprechenden Mafse herabgesetzt werden. Wir haben bis jetzt zwei Klassen von Erscheinungen, in welchen wesentlich dasselbe Gesetz sich geltend macht, kennen gelernt, nämlich physikalische und psychologische. Es gibt aber noch eine dritte Klasse von Erscheinungen oder Thatsachen, in welchen wieder dasselbe Gesetz zu Tage tritt. Die Erscheinungen, die ich meine, gehören dem Gebiete der Mystik an, es sind die mit der mystischen Ekstase verbundenen Zustände der menschlichen Seele und überhaupt der ganzen menschlichen Persönlichkeit. Bei diesem Übergange auf das Gebiet der Mystik bemerke ich

im vorhinein, dafs ich für jetzt nur auf solche mystische Erscheinungen, welche bei kanonisierten Heiligen vorgekommen und von bewährten katholischen Autoren anerkannt sind, Bezug nehmen werde, absehend von allem, was in dem geheimnisvollen Helldunkel der Mystik noch zweifelhaft und strittig ist. Der hl. Thomas berührt das Gebiet der Mystik in der theologischen Summe bei denjenigen Quästionen, welche von der prophetischen Vision und von der Verzückung handeln. Für das Thema, das uns hier beschäftigt, sind die Artikel der theologischen Summe über den Raptus (Verzückung) am meisten instruktiv. In der Quaestio 175. 2. 2ae. art. 1 lautet die Conclusio: Rapitur nonunquam anima hominis, quando spiritu divino ad supernaturalia elevatur, cum abstractione a sensibilibus. Hiemit ist ausgesprochen, dafs jene Verzückung, welche eine Wirkung des göttlichen Geistes ist, von einer zeitweiligen Aufhebung der Sinnesthätigkeit begleitet sei. Die hl. Theresia, eine anerkannte Autorität im Gebiete der Mystik, beschreibt in dem Buche Seelenburg, 6. Wohnung, Kap. 4 die Wirkungen der Verzückung mit diesen Worten: „Wenn Er (Gott) die Seele so hinzücken will, so wird ihr der Atem entzogen. Die übrigen Sinne dauern zwar ein wenig länger; aber die Person kann nicht reden. — Der Leib und die Hände erkalten so, dafs sie keine Seele mehr zu haben scheint, und zuweilen kann man gar nicht bemerken, dafs sie Atem hole. Dieses währt aber nur eine kurze Zeit; denn sobald der gewaltige Zug aufwärts ein wenig nachläfst, kommt gleichsam der Leib wieder ein wenig zu sich, damit er gleich wieder sterbe und dadurch der Seele eine gröfsere Lebhaftigkeit gebe."

In den soeben angeführten Worten der hl. Theresia verdienen zwei Punkte besondere Beachtung. Fürs erste hebt Theresia einen hemmenden Einflufs der Ekstase auf einige Funktionen des vegetativen Lebens hervor; denn das Atmen, sowie auch die natürliche Körperwärme, welche zunächst vom Blutumlauf bedingt ist, gehören der Sphäre des vegetativen Lebens an. Indem nun Theresia, von den Wirkungen der Ekstase sprechend, sagt, dafs der Leib und die Hände erkalten, und man zuweilen gar nicht bemerken könne, dafs die ekstatische Person Atem hole, so ist hiemit ein hemmender Einflufs der Ekstase auf zwei vegetative Lebenserscheinungen, auf das Atmen und die Blutzirkulation bezeugt.

Freilich ist das, was Theresia über das Atmen und über die Erkaltung des Körpers in der Ekstase sagt, nicht so gemeint, als ob der Prozefs der Atmung und der damit zusammenhängende Blutkreislauf, welcher die natürliche Körperwärme bedingt, während

der Ekstase ganz aufgehoben wären. Beide Prozesse sind aber in jenem Zustande so herabgestimmt, dafs die Atmung äufserlich nicht oder kaum bemerkbar ist und der Blutkreislauf nicht soviel Energie entwickelt, als notwendig ist, um die peripherischen Körperteile genügend zu erwärmen. Wo der hl. Thomas die Frage beantwortet, ob die Seele des hl. Paulus bei seiner Verzückung in den dritten Himmel ganz vom Leibe getrennt worden sei, da hebt er bei der Auflösung eines für jene Trennung vorgebrachten Grundes hervor, dafs es mit dem Einflusse der Ekstase auf die vegetativen Funktionen eine andere Bewandtnis habe als mit dem Einflusse auf die sensitiven Verrichtungen. Ein für die totale Trennung der Seele des Apostels vom Leibe während jener Verzückung vorgebrachter Grund ist nämlich dieser: die vegetativen Seelenkräfte seien materieller als die sensitiven. Nun sei aber bei Paulus in jener Verzückung eine totale Abziehung des Intellektes von den sensitiven Kräften nötig gewesen; also sei noch um so mehr eine Abziehung von den vegetativen Kräften notwendig gewesen. Wenn aber die vegetativen Funktionen ganz aufhören, sei die Seele nicht mehr mit dem Körper als Wesensform vereinigt.

In der Auflösung dieses Argumentes (S. th. 2. 2. qu. 75. a. 5) bemerkt Thomas, dafs die vegetativen Funktionen ohne, die sensitiven aber mit Absicht der Seele vor sich gehen, und deswegen sei während der Verzückung keine solche Suspendierung der vegetativen Funktionen, wie sie für die sensitiven eintritt, erforderlich. „Vires animae vegetabilis non operantur ex intentione animae, sicut vires sensitivae, sed per modum naturae; et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animae circa intellectivam cognitionem."

Der hl. Thomas hat in jenen Artikeln der theolog. Summe, wo er von der Ekstase oder dem Raptus handelt, zunächst die Sistierung der Sinnesfunktion als Wirkung jenes Zustandes hervorgehoben. Insofern nun die hl. Theresia in der oben angeführten Stelle ganz besonders den Einflufs der Verzückung auf das Atmen und die natürliche Körperwärme betont, ergänzen sich die beiden Autoritäten gegenseitig. Von den oben angeführten Worten der hl. Theresia verdienen die letzten noch eine besondere Beachtung. Sie sagt, dafs während der Verzückung der Leib momentan wieder ein wenig zu sich komme und dann sogleich wieder ersterbe und dadurch der Seele eine gröfsere Lebhaftigkeit gebe. Hiemit ist offenbar jenes Ersterben des Leibes, welches in der Verzückung eintritt, als eine Bedingung der

gröfsern Freiheit und Lebhaftigkeit der Seele in ihrer Richtung zu Gott hin bezeichnet. Um dieses gehörig zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, dafs die Seele einer ekstatischen Person so zu sagen zwischen zwei Gegenpolen schwebt und sich bewegt; der eine Pol ist der Leib, den die Seele als Form belebt, der andere Pol ist Gott, zu welchem die Seele durch die Verzückung hingeführt wird. Die Annäherung an diesen übernatürlichen Pol ist nur möglich durch eine gewisse Losreifsung von dem andern, natürlichen Pole, von dem Leibe, so dafs also eine Art mystische Loslösung der Seele von ihrem eigenen Leibe eintritt, um die in der Verzückung stattfindende innige Vereinigung der Seele mit Gott möglich zu machen. Wir sehen hieraus, dafs eine Art Antagonismus zwischen der Vereinigung der Seele mit ihrem Leibe einerseits und mit Gott andrerseits stattfindet. Auch hier gilt das Gesetz des umgekehrten Verhältnisses, denn je inniger die Vereinigung der Seele mit Gott wird, um so mehr wird die Vereinigung mit dem eigenen Leibe gelockert. Daher das mystische Ersterben des Leibes in der Ekstase. Der mystische Schriftsteller Philippus a SS. Trinitate beschreibt in seiner mystischen Theologie III. tract. I. a. 3, jenes mystische Ersterben des Leibes mit diesen Worten: „Durante raptu deficit omnis animae sensus; videtur, quod desinat tunc (anima) corpus animare; nam color naturalis remittitur, et sic manus ac reliqua membra corporis infrigidantur, quod anima discessisse videatur, cum aliquando nec ipsa respiratione percipiatur.“

Dafs der hl. Thomas das psychologische Gesetz, welches er in den Worten ausgesprochen hat: „Quum una operatio est intensa, altera remittitur“, auch auf die übernatürlichen mystischen Seelenzustände anwendet, ersieht man auch aus seiner Beantwortung der Frage, ob der hl. Paulus während seiner Verzückung der Sinnesthätigkeit beraubt (alienatus a sensibus) gewesen sei. Die Begründung der bejahenden Antwort S. th. 2. 2ae. q. 175. a. 4 lautet: „Oportet, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet ut nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum“.

In dem dieser Antwort vorausgehenden Artikel hatte der hl. Lehrer den Satz begründet, dafs der Apostel Paulus in seiner Verzückung das Wesen Gottes geschaut habe. Hier nun lehrt er, dafs jene Anschauung nur mit zeitweiliger Suspension aller durch die Sinne vermittelten Erkenntnisthätigkeit möglich gewesen sei.

Bisweilen nimmt Thomas dort, wo er von mystischen Seelen-

zuständen spricht, auf solche natürliche Erscheinungen des Seelenlebens, worin die Hemmung einer Funktion durch eine andere sich kundgibt, Bezug. In der theologischen Summe 2. 2ae. q. 173. a. 3 beantwortet er die Frage, ob mit der prophetischen Vision immer eine Suspendierung der Sinnesthätigkeit verbunden sei, dahin, dafs es zwei Arten prophetischer Vision gebe und dafs zwar eine derselben von einer Aufhebung der Sinnesthätigkeit begleitet sei, die andere aber nicht. Unter den Gründen, welche dafür zu sprechen scheinen, dafs jede prophetische Vision die Sinnesthätigkeit zeitweilig aufhebe, wird an zweiter Stelle dieser vorgebracht: „Wenn eine Kraft durch ihre Operation intensiv in Anspruch genommen ist, so wird eine andere Potenz von der ihr eigenen Operation abgezogen, wie z. B. jene, die sehr darauf gespannt sind, etwas zu hören, das, was in ihrer Nähe vorgeht, nicht sehen. Nun ist aber in der prophetischen Vision der Geist (intellectus) am intensivsten durch seinen Akt in Anspruch genommen. Es scheint also, dafs eine solche Vision immer mit einer Abstraktion von den Sinnen verbunden sei". Der hl. Lehrer löst diese Einwendung nicht etwa durch Hervorkehrung des Unterschiedes zwischen den natürlichen und übernatürlichen Zuständen der Seele auf, sondern er hebt in der Auflösung hervor, dafs schon im natürlichen Zustande die intensiv-intellektuelle Beschäftigung der Seele nicht immer eine Abziehung von der Sinnesthätigkeit zur Folge habe, sondern nur dann, wenn die intellektuelle Thätigkeit auf ein Objekt, welches den Sinnen nicht gegenwärtig ist, gerichtet sei. Eine analoge Bewandtnis habe es mit den prophetischen Visionen, unter welchen es solche gebe, die mit einer Suspension der Sinnesthätigkeit verbunden sind, aber auch andere, wobei dies nicht der Fall ist. Es liegt hier nahe zu fragen, wie das soeben Gesagte mit dem früher wiederholt angeführten Satze des hl. Thomas: „Quum una operatio est intensa, altera remittitur" zu vereinigen ist. Es scheint, als ob die allgemeine Gültigkeit dieses Satzes durch das, was Thomas über den Einflufs der prophetischen Vision auf die Sinnesfunktion sagt, negiert resp. beschränkt werde. Es ist jedoch zum richtigen Verständnis zu beachten, dafs der hemmende Einflufs, den ein intensiver psychischer Akt auf andere übt, von doppelter Art sein kann. Jener Einflufs kann nämlich in gewissen Fällen so weit gehen, dafs der intensive Akt während seiner Dauer gewisse andere Akte gar nicht aufkommen läfst; in andern Fällen aber kann jener Einflufs ein geringerer sein und blofs so weit gehen, dafs andere Akte nicht ganz aufgehoben, sondern blofs in ihrer Intensität etwas herab gestimmt sind.

Machen wir nun die Anwendung auf den Fall, wo durch eine intensive intellektuelle Aktivität die Sinnesfunktion nicht aufgehoben ist, sondern beide Funktionen neben einander bestehen, so ist in diesem Falle die Intensität einer jeden der beiden gleichzeitigen Operationen durch die andere um einen gewissen Betrag vermindert, und insofern besteht auch in diesem Falle das Gesetz, dafs beim gleichzeitigen Stattfinden mehrerer Aktionen desselben Princips die eine Aktion durch die andere gleichzeitige an Energie etwas verliert.

In solchen Fällen aber, wo eine bevorzugte Aktion durch andere gleichzeitige gar nichts an Intensität verlieren soll, müssen diese anderen zeitweilig ganz suspendiert werden, was nach der Lehre des hl. Thomas in der religiösen Ekstase (raptus) insofern stattfindet, als in jenem Zustande die Sinnesthätigkeit ganz ausgeschlossen ist. Gegen die Ausdehnung des Satzes: „Quum una operatio est intensa, altera remittitur“ auf die Zustände der übernatürlichen Ekstase könnte noch das Bedenken erhoben werden, dafs in jenen übernatürlichen Zuständen die menschliche Seele, insbesondere deren höchste Potenz mehr passiv, als aktiv sich verhalte, wogegen jener Satz des hl. Thomas zunächst auf das aktive Verhalten der psychischen Potenzen sich beziehe. Hiergegen ist jedoch zu bemerken, dafs jede intensive Beanspruchung einer psychischen Potenz, auch wenn dieselbe einen passiven Charakter hat, auf andere Funktionen einen hemmenden Einflufs übt. Es zeigt sich dies in den Wirkungen körperlichen Schmerzes, welcher, wenn er intensiv ist, andere psychische Funktionen, z. B. das Studium hemmt. In der theolog. Summa I. 2ae. q. 37. a. 1 sagt Thomas über die Wirkungen des Schmerzes: „Dolor intensus, quoniam animi intentionem ad se trahit, non modo diminuit, verum saepe totaliter aufert omnem addiscendi voluntatem et facultatem.“

Also in dem Umstande, dafs in der Ekstase der menschliche Geist mehr rezeptiv oder passiv, als aktiv sich verhält — wobei übrigens die Aktivität nicht ganz ausgeschlossen ist — liegt kein Grund gegen die Anwendung des oft erwähnten Satzes auf die ekstatischen Zustände.

Ein Engländer, Henry Drummond, hat ein Buch herausgegeben unter dem Titel: „Das Naturgesetz in der Geisteswelt“. Dies Buch ist nach der 17. Auflage ins Deutsche übersetzt und der Autor will darin, wie er Seite 9 (der deutsch. Übersetzung) erklärt, beweisen, nicht blofs etwa, dafs die Gesetze der Geisteswelt den Naturgesetzen analog, sondern dafs sie identisch mit ihnen seien. Diese Behauptung ist nun, in dieser Allgemeinheit,

wie sie hingestellt ist, offenbar nicht bloſs unbeweisbar, sondern falsch. Aber eine gewisse Wahrheit steckt dahinter, nämlich diese, daſs es Gesetze gibt, welche in der äuſsern Natur, also in der Physik, und in der Geisteswelt zugleich gelten. Wir haben in den vorausgehenden Erörterungen über den Satz des hl. Thomas „Quum una operatio est intensa, altera remittitur" gefunden, daſs darin ein Gesetz ausgesprochen ist, welches im Gebiete der Physik, Psychologie und Mystik zur Geltung kommt. Wir haben also hier allerdings ein Naturgesetz, welches auch in der Geisteswelt, wenigstens in der des menschlichen Geistes, gilt.

In der Argumentation des hl. Thomas für die Einheit der Seele auf Grund des besprochenen Gesetzes der gegenseitigen Hemmung psychischer Operationen sind noch zwei Punkte enthalten, die bis jetzt nicht näher in Betracht gezogen worden sind. Der hl. Lehrer sagt nämlich in der aus der theologischen Summe am Beginne dieses Artikels allegierten Stelle, daſs verschiedene Kräfte, welche nicht in einem Princip wurzeln, in ihren Aktionen sich gegenseitig nicht hemmen, auſser wenn deren Aktionen in Widerstreit zu einander stehen, was jedoch bei jenen psychischen Aktionen, auf deren gegenseitige Hemmung sein Argument gegründet ist, nicht der Fall sei. Hiemit ist erstens eingeräumt, daſs verschiedene Aktionen oder Operationen verschiedener Kräfte auch dann in ein Verhältnis der Hemmung zu einander treten können, wenn dieselben nicht in einem Principe wurzeln, weil die Hemmung auch aus Widerstreit entspringen kann. Sodann ist aber behauptet, daſs ein solcher Widerstreit bei jenen psychischen Aktionen, worauf das Argument von der Einheit der Seele sich stützt, nicht vorliege. Diese zwei Punkte bedürfen noch einer Beleuchtung.

Daſs Aktionen, die nicht von einer Kraftquelle oder einem Princip ausgehen, infolge eines Widerstreites einander gegenseitig hemmen können, dafür liefert wieder die Physik schlagende Beispiele. Die Akustik, ein Teil der Physik, lehrt z. B. und beweist durch Experimente, daſs die von zwei verschiedenen Schallquellen, etwa von zwei verschiedenen Stimmgabeln ausgehenden Schallwellen einander gegenseitig durch Interferenz hemmen und ganz oder teilweise sich gegenseitig aufheben können. Die Interferenz beruht aber auf einem Widerstreit der Bewegungszustände zweier Schallwellensysteme an den Punkten, wo sie zusammentreffen. Auch im Gebiete der psychischen Akte gibt es Hemmungen einer Aktion durch eine andere, wobei der Grund der Hemmung im Widerstreite liegt. Wenn z. B. der in einem schwer beleidigten Manne aufsteigende Zorn, welcher ihn zur

Rache antreibt, durch die christliche Sanftmut und Liebe unterdrückt wird, so wurzeln zwar die zwei Kräfte, welche in diesem Falle sich so verhalten, daſs die Aktion der einen durch die Aktion der andern gehemmt wird, ebenfalls in einer und derselben Seele, sofern nämlich sowohl die Passion des Zornes als die Tugend der Sanftmut derselben Seele angehören; aber die Hemmung des Zornausbruches durch die Sanftmut hat ihren Grund darin, daſs die Sanftmut dem Zorne direkt entgegenwirkt, also in einem Widerstreite der Kraft der Sanftmut gegen die Kraft und Regung des Zornes. Das so eben aus dem Gebiete der Psychologie und Ethik entnommene Beispiel von Hemmung einer Kraftäuſserung durch eine andere und jenes Beispiel, das oben aus der Akustik angeführt worden ist, haben das gemein, daſs in beiden Fällen die Hemmung aus Widerstreit der Aktionen entsteht, unterscheiden sich aber darin, daſs im erstern Falle, bei der Interferenz zweier Schallwellensysteme, die Kraftquellen, wovon die Bewegungen ausgehen, ganz getrennt sind, während im zweiten Falle, bei der Hemmung des Zornes durch die Sanftmut, die einander hemmenden Aktionen oder Antriebe in einem und demselben Subjekte vereinigt sind. Wir sehen hieraus, daſs in solchen Fällen, wo die gegenseitige Hemmung von Aktionen aus Widerstreit entsteht, aus der Thatsache der Hemmung nicht sofort geschlossen werden darf, daſs die einander hemmenden Aktionen oder die Kräfte, wovon dieselben ausgehen, in einem Princip wurzeln, sondern dieser Schluſs ist erst dann berechtigt, wenn sich zeigen läſst, daſs der Grund der betreffenden Hemmung in einem Widerstreite nicht liegen könne. Deshalb bemerkt auch der hl. Thomas, daſs zwischen jenen psychischen Aktionen, auf deren gegenseitige Hemmung er sein Argument gründet, ein Widerstreit nicht obwalte. Dies ist offenbar nicht so zu verstehen, als ob bei psychischen Aktionen ein Widerstreit und eine aus Widerstreit entstehende Hemmung der einen Aktion durch die andere gar nicht vorkommen könnte. Denn das oben angeführte Beispiel von der Hemmung der Zornausbrüche durch Sanftmut und andere ähnliche Thatsachen zeigen, daſs bei psychischen Aktionen allerdings eine Hemmung aus Widerstreit vorkommen kann und wirklich vorkommt. Diese Thatsache hebt jedoch die Beweiskraft des Argumentes des hl. Thomas nicht auf, denn es ist für die Giltigkeit jenes Argumentes nicht erforderlich, daſs in allen Fällen, wo eine psychische Aktion durch eine andere gehemmt wird, diese Hemmung ihren Grund darin habe, daſs jene Kräfte, wovon die einander hemmenden Aktionen ausgehen, in einem Principe, resp. einer Seele wurzeln. Es genügt vielmehr für die

Beweiskraft jenes Argumentes, wenn es zwischen den intellektiven, sensitiven und vegetativen Lebensfunktionen solche Hemmungen der einen Funktionsart durch die andere gibt, welche nicht aus einem Widerstreite sich erklären lassen, weil dann diese Hemmungen nur darin ihren Grund haben können, dafs die Kräfte, wovon die einander hemmenden Funktionen ausgehen, in einem Principe wurzeln. Nun aber ist nicht schwer zu zeigen, dafs die hier gemachte Voraussetzung stattfindet, dafs nämlich zwischen den genannten drei Kategorieen von Funktionen Hemmungen vorkommen, deren Grund nicht in einem Widerstreite liegen kann. Es können nämlich zwei Aktionen zu einander nur dann in einen eigentlichen Widerstreit kommen, wenn beide auf dasselbe Objekt gehen, aber in gerade entgegengesetzter Weise. Zorn und Sanftmut z. B. haben beide eine Beziehung auf Rache, also auf dasselbe Objekt, aber in entgegengesetzter Weise, weil der Zorn zur Rache antreibt, die Sanftmut aber davon zurückhält. Die Beziehung des Zornes zur Rache spricht der hl. Thomas S. th. 1. 2ae. q. 46. a. 3 mit den Worten aus: „Ira, cum respiciat vindictam . . ., in vi irascibili est.“ Von der Sanftmut sagt er 2. 2a. q. 157. a. 1 ad 1: „Mansuetudo proprie respicit ipsum vindictae appetitum.“ Auch im physikalischen Gebiete zeigt es sich, dafs eine Kontrarietät im strengen Sinne nur dort vorhanden ist, wo entgegengesetzte Aktionen auf dasselbe Objekt gerichtet sind. Wenn z. B. zwei physische Bewegungsimpulse auf einen und denselben Punkt oder Körper so gerichtet sind, dafs sie jenen Punkt oder Körper nach zwei entgegengesetzten Richtungen zu bewegen bestrebt sind, so heben die beiden Impulse, wenn sie gleich stark sind, einander gegenseitig auf. Das ist Hemmung aus Kontrarietät. Diese Beispiele sollten blofs dazu dienen, den Begriff der Kontrarietät zwischen Aktionen von Kräften, mögen die Kräfte physikalische oder psychische sein, festzustellen. Auf Grund dieses Begriffes der Kontrarietät ist es nun nicht schwer, zu zeigen, dafs zwischen den intellektiven, sensitiven und vegetativen Lebensverrichtungen des Menschen Hemmungen vorkommen, welche ihren Grund durchaus nicht in einer Kontrarietät der betreffenden Aktionen haben können. Es werden nämlich oft die sensitiven Akte, z. B. Sehen und Hören durch angestrengte intellektive Thätigkeit gehemmt, obwohl die sensitiven und intellektiven Erkenntnisakte überhaupt nicht auf dasselbe Objekt, oder wenigstens nicht in entgegengesetzter Weise auf dasselbe Objekt gerichtet sind. Wenn ferner angestrengte Geistesthätigkeit auf vegetative Funktionen, wie z. B. auf Atemholen, Verdauung einen herabstemmenden Einflufs

übt, so kann diese Hemmung noch weniger als im vorigen Falle aus Kontrarietät erklärt werden, weil das intellektive Erkennen und die vegetativen Funktionen überhaupt nie auf dasselbe Objekt in entgegengesetzter Weise sich beziehen können.

Wir können jetzt das Facit aller vorausgegangenen Erörterungen über das Argument des hl. Thomas für die Einheit der Seele in folgenden disjunktiven Schlufs zusammenfassen: Jener hemmende Einflufs, welchen im Menschen die verschiedenen Klassen der Lebensverrichtungen, die intellektiven, sensitiven und vegetativen dann, wenn eine Verrichtung besonders intensiv ist, auf einander ausüben, kann seinen Grund nur haben entweder in einer Kontrarietät der Akte, oder darin, dafs die Kräfte, wovon jene Verrichtungen ausgehen, in einer einzigen Seele wurzeln. Es ist aber soeben gezeigt worden, dafs die Kontrarietät, obwohl sie vorkommen kann, doch nicht für alle jene Erscheinungen der zureichende Grund sein könne. Es mufs daher das andere Glied der Alternative, die Einheit der Seele als zureichender Grund angenommen werden.

Die in diesem Artikel pag. 480 erwähnte Bemerkung des hl. Thomas über den Einflufs des Hörens auf das Sehen findet in umgekehrter Richtung, nämlich bezüglich des Einflusses des Sehens auf das Hören, eine interessante Bestätigung durch eine Mitteilung in den Beiblättern zu den Annalen der Physik etc. von Wiedemann Bd. XII S. 869. Es ist dort über Experimente referiert, wobei für die dabei nötigen Einstellungen des Apparates der Gehörsinn mafsgebend war, und es wird vom Referenten hervorgehoben: „Die Einstellung konnte im Dunkeln viel genauer gemacht werden, als im hellen Raume, da bekanntlich der eine Sinn beim Ruhen des andern empfindlicher ist.“ Auch der in neuester Zeit durch Ärzte konstatierte heilende Einflufs der Suggestion auf leibliche Krankheiten, z. B. des Magens und des Sexualsystems, bestätigt die Einheit der Seele. (Vgl. Baierlacher, Die Suggestions-Therapie. Stuttgart 1889.)



ZUR FRAGE NACH DEM EINFLUSS DER SCHOLASTIK AUF DIE NEUERE PHILOSOPHIE.

Von

KANONIKUS Dr. M. GLOSSNER.

(Spinoza und die Scholastik. Von J. Freudenthal. Philosophische Aufsätze S. 85—138.)

Die Ideen, die jenen Umschwung in den philosophischen Anschauungen hervorbrachten, welchen wir von Francis Bacon und Descartes zu datieren pflegen, wirkten nicht nach Art eines explosiven Stoffes, der plötzlich mit einem gewaltsamen Stoſs die Form eines Organismus zerstört, sondern gleich einer Säure, die langsam aber sicher die einzelnen Teile desselben ergreift und zersetzt. Aus diesem Grunde kann es uns nicht überraschen, wenn wir bei den Vertretern der neuen Ideen in Gedanken und Ausdruck noch zahlreichen Spuren der älteren Denk- und Redeweise begegnen. Die Aufgabe künftiger Forschungen wird es sein, diesen Spuren bei den hervorragendsten Vertretern der dogmatischen Periode der neueren Philosophie nachzugehen. In Bezug auf Spinoza hat sich dieser Aufgabe der Professor der Philosophie an der Universität Breslau J. Freudenthal in einer uns vorliegenden Abhandlung: „Spinoza und die Scholastik" betitelt, unterzogen. In den geschichtlichen Darstellungen der neueren Philosophie ist dieser Einfluſs bisher unterschätzt worden. Diese Bemerkung gilt nicht allein von der Renaissance und den philosophischen Schulen des Protestantismus, sondern auch von den hervorragendsten Vertretern der neueren Philosophie. Die Philosophen der Renaissance ändern die Sprache, aber ihre korrektere Redeweise drückt neben manchen neuen Gedanken oft genug nur die alte Weisheit aus. In den protestantischen

Schulen Deutschlands aber gelten bis tief ins achtzehnte Jahrhundert neben Luther und Melanchthon Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Okkam, oft auch Cajetan, Fonseca, Pereira, Suarez als hohe Autoritäten. Descartes zeigt in hervorragenden naturphilosophischen und metaphysischen Lehren seine Abhängigkeit von der Scholastik. Was Bacon betrifft, so hält er wie die Scholastik die substanziellen Formen für das Ziel induktiver Naturforschung und weicht in der Auffassung der Denkformen und selbst der Induktion nicht wesentlich von der durch die Scholastik modifizierten aristotelischen ab. Endlich gilt auch von Spinoza, daſs „die jüngere Scholastik nicht bloſs eine Phase seiner geistigen Entwicklung ausmacht, sondern auch auf seine Lehre bestimmend eingewirkt hat". (S. 85—90.)

Da seine Behauptungen bezüglich Spinozas mit den herrschenden Ansichten in schroffen Widerstreit treten, so geht der Verfasser in eine nähere Begründung ein, aus der wir einiges, was uns besonderes Interesse zu verdienen scheint, hervorheben wollen. Wir erfahren, daſs in demselben Jahre, in welchem von der jüdischen Gemeinde zu Amsterdam über Spinoza der Bann ausgesprochen wurde, die zweite Dordrechter Synode die Kartesianische Lehre zu Gunsten der alten Philosophie geächtet habe, d. h. der aristotelisch-scholastischen Doktrin, die in den Jesuitenschulen ihre feinste Ausbildung erlangt und mit der auch der Protestantismus sich immer mehr befreundet habe. Burgersdijk, der Lehrer Heereboords, eines Schülers Descartes', nennt unter den philosophischen Schriftstellern, die in allen Händen seien: Toletus, Benedikt Pereira, Franz Suarez, Skaliger, Piccolomini, Zabarella und vor allen die Konimbricensischen Kommentatoren des Aristoteles. Dieselben Autoren neben anderen werden von Heereboord als „Päpstliche" (Pontificii), genannt, aus deren Büchern die Jugend zu philosophieren pflege. Heereboord selbst hielt im ganzen an der Autorität Thomas' und Suarez' fest und zeigt sich in seinen Schriften als Vertreter der jüngeren gemilderten Scholastik. (S. 93.) Spinoza citiert Scholastiker, Metaphysiker und Theologen, Ausdrücke, die bei ihm das Gleiche, Scholastiker nämlich, bezeichnen. Seine Beziehungen zur Scholastik ergeben sich vorzüglich und mit Evidenz aus den Cogitata metaphysica, die zu dem Zwecke verfaſst wurden, um die in der Metaphysik gewöhnlich behandelten Hauptpunkte (praecipua quae in metaphysicis tractantur) darzustellen, wobei er nicht aus jüdischen, sondern aus scholastischen Quellen schöpfte (S. 104). Zu den metaphysischen Schriftstellern, zu welchen die Cogitata in innigeren Beziehungen stehen, gehört Suarez, den Heereboord

omnium metaphysicorum papam atque principem nennt und von dessen Schriften nach seiner Angabe die besseren der Metaphysiker seiner Zeit bloſse Kompendien lieferten (S. 105).

Das Urteil über Inhalt und Zweck der Cogitata faſst F. gegenüber den abweichenden Ansichten Kuno Fischers und Joels in die Worte zusammen: die Cogitata sind demnach eine vom Standpunkt des Kartesianismus aus entworfene in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende gedrängte Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik (S. 118). Der zweite Teil der Abhandlung weist in der Hauptschrift Spinozas, der Ethik, zahlreiche Spuren des Einflusses nach, der auch in der eigentümlichen Ausgestaltung des spinozistischen Systems zu Tage tritt, und gelangt zu dem Resultate, daſs Spinoza „abhängig ist von Gedankenkreisen, in denen die Mehrzahl seiner philosophischgebildeten Zeitgenossen sich bewegt, in die ihn vielleicht eine kleine Zahl von Schriftstellern in früher Zeit eingeführt hat, aus denen er aber nie ganz herausgetreten ist". (S. 136.)

Von nicht geringerer Bedeutung für die Berichtigung der herrschenden geschichtlichen Vorstellungen wäre es, wenn den Forschungen des Breslauer Gelehrten eine weitere Fortsetzung und gröſsere Ausdehnung auch nach einer andern Richtung gegeben würde, in dem Sinne nämlich, ob die jüngere Scholastik auf die eigentümlichen Lehren Descartes' und Spinozas selbst, die ihren Systemen das spezifische Gepräge geben, Einfluſs geübt habe. Wir begnügen uns mit einigen Andeutungen, welche die Lehren des Suarez und Toletus betreffen, deren Namen uns unter den Philosophen begegnet sind, die damals nicht allein in den katholischen, sondern auch in protestantischen Schulen in hohem Ansehen standen. Beide wichen in der Erklärung des Ursprungs der intellektuellen Erkenntnisse von der strengen aristotelischthomistischen Lehre nach einer Richtung hin ab, die, wie es scheint, den Dualismus und Rationalismus der kartesianischen Philosophie vorzubereiten geeignet war. In einer andern Beziehung aber dürfte Suarez als Vorläufer des psychologischen Monismus, durch welchen Spinoza die Harmonie der im dualistischen Sinne parallel verlaufend gedachten sinnlichen und geistigen Vorgänge zu erklären versuchte, zu betrachten sein. Wir sagen: des psychologischen Monismus, denn der groſse Metaphysiker des Jesuitenordens war weit davon entfernt, den aus der Einheit des Menschenwesens hervorwachsenden Dualismus sinnlicher und geistiger Erkenntniskräfte auf das erste Sein, auf Gott zu übertragen.

Fassen wir zuerst den angedeuteten Berührungspunkt der Lehre des Suarez mit dem kartesianischen Dualismus ins Auge, so besteht derselbe darin, dafs den Sinnen ein wirksamer Einflufs auf die Hervorbringung der intellektuellen Vorstellungen nicht eingeräumt, der Vorgang ihrer Erzeugung vielmehr als ein immanenter, d. h. ausschliefslich im Intellekte sich vollziehender aufgefafst wird. Wenn Suarez gleichwohl die Unterscheidung des Intellekts in den thätigen und möglichen beibehält, so geschieht es doch in einem veränderten Sinne. Dasselbe geistige Vermögen nämlich wird nach der Verschiedenheit der Funktionen als thätiger oder möglicher Verstand bezeichnet, jenes sofern es die intellektuelle Vorstellung in sich bildet, dieses sofern es sie in sich aufnimmt. Suarez drückt sich über diese Differenz, die ihn von der thomistischen Schule sowie von Thomas selbst (worüber trotz seiner gegenteiligen Versicherung kein Zweifel bestehen kann) trennt, in der unzweideutigsten Weise aus. „Ich halte dafür, dafs die Sache auf keine andere Weise der Wirklichkeit nach intelligibel werde, als durch die Hervorbringung der Spezies, in welcher der Gegenstand auf eine geistige Weise vorgestellt wird . . . . denn auf die Phantasievorstellung übt der thätige Intellekt durchaus keine Thätigkeit aus und ebensowenig trägt die Phantasievorstellung etwas zur Hervorbringung der Spezies in aktiver Weise bei.“ De anima l. 4. c. 2. n. 17.

Vorsichtig und schwankend verhält sich in der Frage nach dem thätigen Verstande Toletus. In der grofsen Verschiedenheit der Meinungen über diesen Gegenstand will er nur das ihm wahrscheinlicher Dünkende angeben und gelangt so zu der Aufstellung, dafs ein thätiger Verstand angenommen werden müsse. Aufser den äufseren Autoritätsgründen wird als innerer sachlicher Grund angegeben, dafs das Materielle und Teilbare nicht in eigener Kraft auf das Unteilbare und Immaterielle einwirken könne; das Phantasiebild aber ist etwas Materielles und Teilbares, der Verstand dagegen immateriell und unteilbar, jenes also wirkt nicht in eigener Kraft und bedarf sonach irgend einer immateriellen Ursache, um mit ihr wirken und die unteilbare Spezies hervorbringen zu können: eine solche Ursache ist der thätige Verstand, also ist ein solcher notwendig anzunehmen. — Weiterhin wird gezeigt, dafs der thätige Verstand nicht ein erkennendes Vermögen sei, sondern seine Funktion darin bestehe, die Phantasiebilder zu beleuchten und der Wirklichkeit nach intelligibel zu machen — ut in eis appareant, quae latebant. Ob wir aber sagen, fügt Toletus bei, dafs jene Spezies in wirksamer Weise durch den Verstand aus dem beleuchteten Phantasiebild

entstehe und aus dem so vorbereiteten, wie aus einem passiven Vermögen hervorgezogen werde, wie die wirkende (zeugende) Ursache die vollkommenere Wesensform aus der Potenz der vorbereiteten Materie herauszieht: eine Ansicht, die sehr wahrscheinlich erscheint, oder ob wir sagen, sie werde wirksam vom Verstande allein oder von seinem Lichte, oder von ihm mittels seines Lichtes hervorgebracht, wobei das Phantasiebild nur als Erkenntnisgegenstand (objektive) mitwirkt, was ebenfalls sehr wahrscheinlich wäre; oder ob wir sagen, die Spezies werde vom Verstande mittels des Phantasiebildes in der Art hervorgebracht, daſs der Verstand die hauptsächliche, das Phantasiebild aber die werkzeugliche Ursache bildet, oder ob wir endlich annehmen, das Phantasiebild wirke als Teilursache mit dem Verstande oder es wirke allein in Kraft der Erleuchtung (durch den Verstand): daran ist wenig gelegen.

Der Auffassung des Suarez nahe kommt die Äuſserung, es sei nicht unwahrscheinlich, daſs die Phantasiebilder auch innerlich erleuchtet werden, nämlich durch jenes geistige und immaterielle Licht selbst, das im sinnlichen Vermögen, in welchem das Phantasiebild sich befindet, vom Verstand hervorgebracht und in ihm aufgenommen ist, oder dadurch, daſs beide in derselben Seele sind. Zuletzt findet Toletus die Ansicht des Durandus und derjenigen nicht unwahrscheinlich, die den thätigen Verstand in Abrede stellen und ihn vom möglichen Verstande nur beziehungsweise sich unterscheiden lassen, denn der eine Verstand scheine zur Hervorbringung des Lichtes und dann zur Erzeugung der Spezies und zur Erweckung der Erkenntnis in sich ausreichend — denn es hindere nichts, daſs Etwas auf sich selbst eine vervollkommnende Einwirkung ausübe. In libr. III. de Anima c. 4. text. 19. qu. 13.

In vollkommener Übereinstimmung mit Suarez findet sich Toletus in einer mit der vorliegenden zusammenhängenden Frage, nämlich ob der Verstand das Einzelne per se und per propriam speciem erkenne, die er aufs bestimmteste bejaht und vielfach zu begründen sucht. L. c. text. 16. qu. 12. Da die direkte Erkenntnis des Einzelnen auch den sinnlichen Vermögen zukommt, so stellt sich diese auf den ersten Blick geringfügige Abweichung von der strengen peripatetischen Ansicht bei genauerer Betrachtung als eine Vorwegnahme einer der verhängnisvollsten Lehren der neueren Philosophie dar, die fast durchweg Sinnen- und Verstandeserkenntnis konfundiert. Dem realen Unterschiede der Seelenvermögen nämlich wird die Grundlage entzogen, wenn sie aufhören, spezifisch verschiedene Formalobjekte zu besitzen, als solche

aber haben das Allgemeine für den Verstand, das (materiell) Einzelne für die Sinne zu gelten. Hiebei entging es dem Scharfsinn des Toletus, dafs er durch seine Annahme einer direkten Erkenntnis des Einzelnen von seiten des Verstandes die Abstraktionstheorie, die er, wie wir sahen, als die wahrscheinlichere festhielt, in ihren Grundfesten erschütterte und die später von Locke aufgestellte Theorie vorbereitete, wie er denn auch ausdrücklich unter den Gründen für seine Ansicht folgenden anführt: Intellectus percipit similitudinem multorum singularium, unum alteri comparat, differentiam fecerint (?) et sic universale cognoscit: at ista non fiunt, nisi per propriam speciem cognoscantur.

Betrachtet man die oben angeführte Lehre des Suarez (um zu ihm zurückzukehren) näher, so wird man finden, dafs die Entstehung der intellektuellen Vorstellung aus der Anregung durch die in der Phantasie vorhandenen Bilder der Dinge nicht genügend motiviert ist. Zwei Wege standen offen, um die Lücke auszufüllen. Beide sind von Suarez selbst angedeutet worden. Sollte nämlich von der nominalistischen Erklärung der Bildung von Allgemeinbegriffen abgesehen werden, so konnte das Sinnenbild als Vorbild — causa exemplaris — nach welchem die intellektuelle Vorstellung entworfen wird, aufgefafst werden. Dieser Gedanke ist indes von Suarez selbst nicht zu Ende gedacht worden, da er, konsequent verfolgt, zu den eingebornen Ideen Platons zurückgeführt hätte, die Suarez mit seinem theologischen Standpunkt nicht vereinbar halten konnte. Descartes, der sich über theologische Bedenken hinwegsetzte, führte die von der gesamten Scholastik verworfenen eingebornen Ideen wieder in die Philosophie ein. Man wird schwerlich leugnen können, dafs die Suarezsche Auffassung der Abstraktion hiezu einen berechtigten Anlafs geboten; denn soll einmal der Begriff einer causa exemplaris im Abstraktionsprocefs zur Anwendung gelangen, so sind die sinnlichen Vorstellungen vielmehr unvollkommene Abbilder, welche die virtuell im Geiste bereits vorhandenen Urbilder erregen und aus einer Art Schlummer erwecken, nicht aber zu deren selbständigen Neubildung die Veranlassung darbieten können.

Der andere Weg, den parallelen Verlauf der sinnlichen und intellektuellen Vorstellungen ohne Annahme eines wirksamen Eingreifens jener in die Entstehungsweise der letzteren zu erklären, besteht darin, dafs beide, wie zwei Früchte derselben Art tragende Zweige aus einer gemeinsamen Wurzel, derselben Seele nämlich, hervorgehend gedacht werden. In unmittelbarer Verbindung mit der Vorstellung einer causa exemplaris spricht

Suarez von der Determination der intellektuellen Vorstellung durch die sinnliche kraft der Verbindung, die beide in einer und derselben Seele haben: ex vi unionis, quam habent in eadem anima. Est enim notandum, fährt Suarez fort, phantasma et intellectum hominis radicari in una eademque anima: hinc enim provenit, ut mirum habeant ordinem et consonantiam in operando, unde eo ipso quod intellectus operatur, imaginatio sentit. Ad hunc ergo modum arbitror intellectum possibilem de se nudum esse speciebus, inesse tamen animae rationali vim spiritualem ad efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensus cognoscit; ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, ac habente se instar materiae aut excitantis animam, aut instar exemplaris. L. c. n. 12.

Wenn Suarez die Übereinstimmung der intellektuellen Erkenntnis mit der sinnlichen nicht aus einer Einwirkung der Sinnlichkeit auf den Intellekt, sondern aus dem notwendigen Zusammenhang ableitet, in welchem beide kraft der Einheit der Seele, aus der beide hervorgehen, zu einander stehen, so nimmt Spinoza in ähnlicher Weise an, dafs eine Wechselwirkung zwischen Geist und Sinnlichkeit nicht stattfinde, der Geist aber kraft der Identität mit dem Leibe in der beiden zu Grunde liegenden Substanz (als welche von ihm der realistisch gefafste logische Begriff, den er wieder mit der Gottheit identifiziert, angenommen wird) die den leiblichen Zuständen und Bewegungen entsprechenden Gedanken erzeuge: Quidquid in objecto ideae, humanam mentem constituentis, contingit, id ab humana mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in mente necessario idea. Hoc est si objectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur. Ethicae P. II. prop. 12.

Damit man das Verhältnis der Erkenntnistheorie des Suarez zu den neueren Anschauungen noch besser zu würdigen vermöge, theilen wir zum Schlusse noch seine Ansicht von der Art und Weise mit, auf welche allgemeine Vorstellungen gebildet werden. Da der Verstand verschiedene Einzeldinge, auch solche von derselben Natur (rationis), sei es zu gleicher oder verschiedener Zeit (was hier wenig zur Sache thut), erkennt, so schaut er dieselben durch ganz verschiedene Species, weil sie von verschiedenen Phantasiebildern abstrahiert sind; solche Spezies aber kommen teilweise in der Darstellung (repraesentatio) überein, teilweise sind sie verschieden, da sie auf verschiedene Weise Kontrahiertes darstellen, der Verstand aber hat die Kraft, sowohl die Individuen selbst als solche zu betrachten, als auch das,

was durch die Spezies ihnen Gemeinsames dargestellt wird: und dies heifst das Allgemeine betrachten, und so erkennt er auf diese Weise Gattungen (und Arten), nämlich durch die Übereinstimmung der Spezies." L. c. Cap. III. Dub. I. n. 13.

Suarez nimmt sonach ein doppeltes Bild des Individuellen, ein geistiges und ein sinnliches an: da eines hievon offenbar überflüssig ist, so werden wir uns entweder für das geistige oder das sinnliche entscheiden müssen. Im ersten Falle stehen wir bei Leibnitz, im zweiten bei Locke. Wiederum: das eine Bild des Individuellen (denn wir besitzen nun einmal thatsächlich nur eines) ist entweder geistig und stellt das Allgemeine aktuell dar; in diesem Falle kann das Sinnliche darin nur Schein, die Einzelvorstellung nur verworrene Form der geistigen Allgemeinvorstellung sein, und wir sind aufs neue bei Leibnitz angelangt. Oder wir betrachten jenes eine Bild als ein sinnliches und materielles, das nichts Allgemeines und Geistiges enthält und darstellt, so dafs das Allgemeine ausschliefslich aus einer subjektiv vergleichenden Thätigkeit entspringt, ohne Fundament in der Einzelvorstellung: eine Annahme, die uns wieder zu Lockes Sensualismus zurückführt.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Die Philosophie und Kultur der Neuzeit und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Von Aurel Adeodatus. Köln 1887.

Der Autor dieser Schrift betritt mit geschlossenem Visir, als Pseudonym, den litterarischen Kampfplatz. Die Schrift ist zugleich erste Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1887 und umfaſst, soweit sie aus der Feder unseres Autors stammt, 64 Seiten. Sie wendet sich zunächst gegen das Werk des Dr. Rudolf Eucken, Professor in Jena, welches den Titel führt: „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit.“ Dr. Eucken hatte, wie unser Autor in der Einleitung seiner Schrift bemerkt, gegenüber der Encyklika: „Aeterni Patris“ Papst Leo XIII. vom Jahre 1879, in welcher den Schulen des Erdkreises das Studium der Philosophie des hl. Thomas von Aquino auf das wärmste empfohlen wurde, Stellung genommen, und „von einem höhern weiterblickenden Standpunkte aus“ als Vertreter des modernen Geistes der Philosophie des hl. Thomas Vorwürfe gemacht. Diesen höhern weiterblickenden Standpunkt nimmt nun auch unser Autor ein, indem er zuerst die deutsche Philosophie der Neuzeit (S. 4—23), dann die Kultur der Neuzeit (S. 23—30), endlich die Einwürfe gegen die Philosophie des hl. Thomas (S. 30—64) einer genauen Betrachtung unterzieht. Im ersten Teile weist der Autor nach, daſs die moderne Philosophie mit der protestantischen Theologie in engste Verbindung getreten sei, und aus diesem Grunde gerade in Deutschland der Widerspruch gegen die thomistische Philosophie am lautesten sich kundgebe. Wenn der Autor meint, „es wäre zwar unrichtig, die moderne Philosophie ein Erzeugnis des Protestantismus zu nennen“, so müssen wir uns dem gegenüber die Bemerkung erlauben, daſs es n i c h t unrichtig wäre. Auch P. Kleutgen schreibt (Philos. der Vorzeit, 2. B. 2. Aufl. S. 21): „Man hat oft aufmerksam gemacht, daſs die pantheistische Richtung der neuen Philosophie durch die theologischen Irrtümer Calvins und Luthers, und namentlich durch ihre Rechtfertigungslehre vorbereitet worden sei.“ Und in der That ist eine Philosophie: „juxta propria principia“ wohl kaum etwas anderes als eine Inspiration: „juxta propria principia“, oder Auslegung der hl. Schrift: „juxta propria principia“, was als erstes Princip des Protestantismus gilt. Als weitern Grund des Festhaltens an der modernen Philosophie und infolgedessen des Widerspruches gegen jene des hl. Thomas führt der Autor das Interesse des modernen Staates an und geht dann über auf eine Charakterisierung der modernen Philosophie selber. Diese will mit der Geistesentwicklung und Wissenschaft der gesamten Vorzeit ein für alle mal brechen. „Ein n e u e s Denken, n e u e s Erkennen, n e u e s Wissen muſs an die Stelle des b l o ſ s e n V o r u r t e i l s und I r r t u m s treten. Die Vorzeit hat das Wahre im günstigsten Falle g e a h n t, nicht aber e r g r ü n d e t.“ Der Autor sagt, in diesem Streben der modernen Philosophie, die alles bisher Errungene verurteilt und wegwirft, um ganz N e u e s an dessen Stelle zu setzen, ja um recht eigentlich s i c h s e l b e r als die W a h r h e i t dem Menschen anzupreisen, liege etwas Groſsartiges, Titanenhaftes, und es

lege Zeugnis ab von einem Kraftgefühl, das vor den schwierigsten Problemen nicht zurückschreckt, von einem Sinnesadel, der sich die idealsten Ziele steckt, von einer Wahrheitsliebe, die alle ihre Kräfte in den Dienst des Lichtes zu stellen und sich darin zu verzehren bereit ist. Das klingt ja wie ein Lob auf die moderne Philosophie. Der Autor gibt zwar zu, dafs ein solches Bestreben „ungeheuer naiv sei"; allein damit ist wohl viel zu wenig gesagt. Denn wer alles Althergebrachte als blofses Vorurteil und Irrtum, als nichts weiter denn eine Ahnung des Wahren ausgibt, und daher allein die Wahrheit zu besitzen vermeint, der leidet doch entschieden an Gröfsenwahn. Sein Verfahren ist demnach nicht naiv, wohl aber höchst bedauernswert. Es mag etwas Grofsartiges, Titanenhaftes in dieser Selbstbeurteilung und in diesem Streben liegen, wie ja der an Gröfsenwahn leidende arme Kranke nicht selten Grofsartiges, Titanenhaftes leistet. Bewunderung verdient er darob nicht, wohl aber tiefes Mitleid, aufrichtiges Bedauern, dafs er seine Kräfte für eine Sache, deren Verwirklichung aussichtslos ist, verschwendet und völlig aufreibt. Der Autor frägt nun, was die modernen Philosophen auf die Idee brachte, dafs alle Wissenschaften, die Philosophie zumal, neu zu restaurieren seien? „Es waren nicht blofs die erkannten Mängel und anerkannten Schwächen und Fehler der Philosophie, welche die Ursache waren (S. 9)." Der Ursachen werden nun von der modernen Philosophie drei angegeben: a) Das Denken der Vorzeit war kein freies, unabhängiges, vorurteilsloses, sondern von der Religion beeinflufstes; b) es war ein unter das Joch der Autorität gebeugtes; c) endlich war die Vorzeit unkritisch, naiv, zum genauen und gründlichen Erforschen ungeschickten Sinnes. Darum also mehr Kritik und eine kritischere Methode. Unser Autor selber erblickt zwar im hl. Thomas den Gipfelpunkt und darum den vorläufigen Abschlus der Philosophie von Thales an. Aber vollkommen vollendet, meint er weiter, und abgeschlossen sei die Philosophie darum nicht, sodafs kein weiterer Fortschritt, kein Wachstum mehr möglich wäre. Die Mängel der mittelalterlichen Kultur und die Unentwickeltheit der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften, wofür weder die damalige Philosophie überhaupt, noch der hl. Thomas speciell verantwortlich gemacht werden können, hätten es freilich mit sich gebracht, dafs die thomistische Philosophie im späteren Mittelalter keine weitere allseitige Ausbildung und Fortentwicklung mehr finden konnte, dafs also ein Wachstum derselben nicht mehr statt hatte (S. 15). Wie läfst sich nun dieses Urteil unseres Autors über die Philosophie des hl. Thomas vereinen mit jenem, welches auf S. 29 abgegeben wird? Daselbst heifst es: „Wenn nun aber die Philosophie des hl. Thomas geeignet ist, den Dingen die rechte Ordnung anzuweisen, uns auf die Fehler unserer Anschauungen und unserer Bestrebungen aufmerksam zu machen, uns richtige Begriffe über Familie, Staat und Kirche, über Kultur und Leben, über Lebenszwecke und Lebensideen zu vermitteln, sollten wir das nicht im Interesse des Lebens und der Kultur selbst begrüfsen?" — Das ist ja geradezu wunderbar. Die Mängel der mittelalterlichen Kultur haben alles das zustande gebracht, was uns und unserer soweit fortgeschrittenen Kultur nicht gelingen will! Wo sind demnach diese Mängel zu suchen? Der Autor führt auch die Unentwickeltheit der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften, als Grund für die Stagnation der thomistischen Philosophie im späteren Mittelalter an. Allein dieser Grund steht wiederum im strengsten Gegensatz zu dem, was der Autor auf S. 47 schreibt. Dort sagt unser Autor: „Wichtiger scheint, was gegen die aristotelisch-thomistische Naturerkenntnis vorgebracht wird. Aber dabei ist der grofse

Unterschied übersehen zwischen der Naturforschung und der Naturphilosophie oder Naturerklärung. Dafs für die Naturforschung in erster Linie Analyse, Gesetz, Entwicklung in Betracht kommen, und ihr letztes Ziel kausales Verstehen der Naturvorgänge ist, das ist gewifs wahr; und wer sollte leugnen, dafs unsere Zeit im Gebrauche und in der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode viel umfassender, mit klarerem Bewufstsein und gröfserer Energie zu Werke geht, und dafs eben darum ungeheuere Fortschritte auf diesem Gebiete gemacht worden sind, von denen weder Aristoteles noch Thomas irgend welche Ahnung hätten haben können? Allein die Analyse und Induktion erfordern schliefslich, um wirkliche Erkenntnis der Sache zu werden, doch wieder als ihre Ergänzung die Synthese und Deduktion. Der kausale Zusammenhang und die erkannte Gesetzmäfsigkeit müssen doch wieder, um Sinn und Verstand zu erhalten, durch die teleologische Betrachtung abgeschlossen werden. Das Verstehen und Wissen des Dafs und Wie, welches der exakten Naturforschung zukommt, macht die Erkenntnis und Erklärung des Warum und Wozu, welche Sache der Naturphilosophie ist, nicht überflüssig. Verkehrt wäre nur, das Warum und Wozu schon beantworten zu wollen, bevor nur das Dafs und Wie festgestellt ist. Aber solche Verkehrtheit liegt weder in den Principien noch in dem Charakter der aristotelisch-thomistischen Physik. Es ist ein schwerwiegender Irrtum, an dem leider unsere moderne Naturwissenschaft krankt, dafs man entweder glaubt, die Synthese, Deduktion und Teleologie seien überhaupt überflüssig, oder gar unmöglich; oder aber, sie ergäben sich von selbst aus der Analyse, der Induktion und Wirk-Ursächlichkeit. Daher will heutzutage jeder Naturforscher eo ipso auch für einen Naturphilosophen gelten, und jeder stellt „juxta propria principia“ seine ganz individuelle Naturphilosophie auf, wie er sie wohl oder übel zu gestalten vermag vom Standpunkte seiner besondern naturwissenschaftlichen Disciplin. Man vergifst, dafs Naturforschen und Naturerkennen zwei ganz verschiedene Dinge sind, von denen das Zweite zwar notwendig das Erste zur Voraussetzung haben mufs, um möglich zu sein; dafs aber das Zweite aus andern Principien erwächst als das Erste, so dafs, wer das Erste übt, darum zum Zweiten noch nicht fähig ist. Der Naturforscher hat die Natur zum Objekte, der Naturphilosoph hat das Naturwissen zum Objekte, um das erforschte Wissen von der Natur auf seine letzten metaphysischen Gründe zurückzuführen. Die Naturphilosophie hat darum ihre eigenen Principien metaphysischer Art, die im Menschengeist selbst liegen, daher sie ohne gesunde und gründliche Metaphysik so wenig möglich ist, als ohne exaktes Naturforschen. Unsern Naturforschern, welche so eifrig in Naturphilosophie arbeiten, wäre daher nichts mehr zu wünschen, als dafs sie die Philosophie des hl. Thomas zu Hülfe nehmen möchten; sie würden dann nicht entweder bei dem blofs kausalen Naturbegreifen stehen bleiben, oder so unphilosophische Naturphilosopheme vorbringen, als wie in Wirklichkeit geschieht. Auch wäre sicher keine Gefahr, dafs sie ‚den Thaten ins Gesicht schlagen‘ müfsten, während jetzt häufig leider aller Logik und aller Philosophie ins Gesicht geschlagen wird.“ — Das sind nun zwei ganz merkwürdige Ansichten. Was der Autor hier an dieser Stelle sagt, ist vollkommen richtig. Allein es steht im Widerspruch mit dem frühern. „Die Mängel der mittelalterlichen Kultur und die Unentwickeltheit der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften, brachten es mit sich, dafs die thomistische Philosophie im späteren Mittelalter keine weitere allseitige Ausbildung und Fortentwicklung mehr

finden konnte; dafs also ein Wachstum derselben nicht mehr statt hatte.“ Das sieht doch wohl aus, als wäre die Philosophie eine subalterne Wissenschaft mit Bezug auf die Naturforschung oder Naturwissenschaft. Betrachten wir dagegen die zweite Stelle unseres Autors, so erfahren wir der Wahrheit ganz entsprechend, „dafs der Naturforscher nicht eo ipso auch schon ein Naturphilosoph sei, weil Naturforschen und Naturerkennen zwei ganz verschiedene Dinge sind. Das Naturerkennen erwachse aus andern Principien als das Naturforschen, so dafs, wer letzteres übt, darum zum ersten noch nicht fähig ist. Die Naturphilosophie habe ihre eigenen Principien metaphysischer Art, die im Menschengeist selber liegen etc. Unsere Naturforscher, meint der Autor ferner, sollten die Philosophie des hl. Thomas zu Hülfe nehmen, sie würden dann nicht soviele unphilosophische Naturphilosopheme vorbringen und nicht so häufig aller Logik und aller Philosophie ins Gesicht schlagen.“ — Beide Sentenzen können nicht richtig sein. Und weil die letztere auf Wahrheit beruht, mufs erstere falsch sein. Wozu sollen denn diese teilweisen Zugeständnisse an die moderne Philosophie dienen, wenn man später wieder eines nach dem andern zurückzunehmen sich genötigt sieht? Wenn die aristotelisch-thomistische Naturphilosophie notwendig ist, damit die exakte Naturforschung unserer Tage Sinn und Verstand erhalte, überhaupt wieder Logik und Philosophie in unsere Erkenntnisse gebracht werde, und man nicht den Thatsachen ins Gesicht schlage, dann mufs es um diese thomistische Philosophie nicht so arg stehen, als der Autor mehrere Seiten früher uns glauben machen wollte! Unser Autor erklärt, dafs, wenn von der Wiedereinführung der thomistischen Philosophie die Rede ist, damit am wenigsten eine unfruchtbare Repristination gemeint, kein Zurückschrauben der Philosophie auf den Standpunkt des 13. Jahrhunderts, keine geistlose Beschäftigung mit einem Petrefakt beabsichtigt sei. Das sind wahrhaft kuriose Ansichten. Was will denn der Autor mit seiner Aufforderung, zur Philosophie des hl. Thomas zurückzukehren, was will der hl. Vater mit dem dringenden Wunsche, dafs alle Welt die philosophischen Werke des englischen Meisters studieren möge? Wenn nicht die Philosophie auf den Standpunkt des 13. Jahrhunderts zurückgeschraubt werden soll, was soll dann zurückgeschraubt werden? Die Naturforschung und Naturwissenschaft nicht, das hat niemand verlangt und wird niemand im Ernste fordern. Der hl. Vater ermahnt uns, wir sollten die Philosophie des englischen Meisters studieren. Aber diese Philosophie ist ein Petrefakt, bemerkt unser Autor. Die Philosophie des hl. Thomas ist nach dem Zeugnisse unseres Autors geeignet, den Dingen die rechte Ordnung anzuweisen, uns auf die Fehler unserer Anschauungen und unserer Bestrebungen aufmerksam zu machen, uns richtige Begriffe über Familie, Staat und Kirche, über Kultur und Leben, über Lebenszwecke und Lebensideale zu vermitteln. Sie dient dazu, dafs wir nicht unphilosophische Philosopheme vorbringen und Lehren, die aller Logik und aller Philosophie ins Gesicht schlagen. Sieht ein Petrefakt in der Wirklichkeit also aus? Noch gefährlichern Inhalts ist eine andere Sentenz unseres Autors. „Es sei anerkannt“, schreibt der Autor S. 57, „dafs eine Philosophie, die als bleibende Norm verkündet wird, auch die Probleme, wenigstens im Principe, lösen mufs. Aber wenn wie bei Thomas eine unverwerfliche Grundlage gegeben ist, wenn die Principien selbst richtig sind, dann sind ja eben die Probleme im Principe gelöst. Diese Probleme, wie sie für seine Zeit faktisch und praktisch vorhanden waren, hat der hl. Thomas nach seinen Principien gelöst. Dafs nun seine Lösungen

für unsere veränderten Zeiten und unsere ganz andern Verhältnisse nicht mehr alle in gleicher Weise zutreffen, das ist nicht ihm zur Last zu legen, als wären nun seine Philosophie und seine Principien falsch, sondern es entspringt daraus nur die Pflicht für uns, nun diese Principien auf unsere Verhältnisse und Bedürfnisse praktisch und richtig anzuwenden. Denn er hatte ja nicht die Aufgabe, eine Ethik zu schaffen ohne Rücksicht auf die Zustände seiner Zeit, die für jeden Ort und jede Zeit unter allen Umständen gültig und unveränderlich sein sollte. Eine solche Ethik ist überhaupt unmöglich und könnte nur in Darlegung der allerallgemeinsten Grundsätze bestehen. Eine Ethik, deren einzelne Vorschriften für alle Zustände der Menschheit gleiche Gültigkeit behielten, wird auch von der modernen Philosophie nicht erfunden werden können." — Diese Ansicht unseres Autors über die Ethik ist geradewegs bedenklich und beweist überdies, dafs der Autor selber den hl. Thomas gar nicht kennt. In der That! Hat der hl. Thomas in seinem Traktate „de lege naturali" und „de lege humana" etc. weiter nichts gelehrt als „dafs Gott der Urheber der sittlichen Weltordnung und des Rechtes ist; dafs Gott der oberste Regent der Welt; zwischen gut und bös ein ewiger Unterschied; dafs dem sittlichen Handeln ein ewiger, das Natürliche und Materielle übersteigender geistiger Lebenszweck vorgestellt ist"? Weifs er uns sonst nichts zu sagen, als „dafs die sittliche und rechtliche Ordnung keine Erfindung des autonomen Menschengeistes, Recht und Unrecht keine relativen Begriffe, der Staat nicht die Quelle des Rechtes und unverantwortliche Gewalt ist"? Und sind blofs diese Principien: „die unverwerfliche Grundlage, welche festgehalten werden mufs", so dafs alles Übrige nach Ort und Zeit, je nach den Umständen und Verhältnissen, sich ändern kann? Wir glauben doch, dafs die Naturethik etwas mehr enthält als die allerallgemeinsten Grundsätze, und dafs das, was sie lehrt, für alle Orte und Zeiten seine volle Gültigkeit hat. Zudem wissen wir, man macht es ihm ja zum Vorwurfe, dafs der hl. Thomas eine katholische christliche Ethik geschrieben hat. Eine rein natürliche gibt es überhaupt nicht infolge der Erhebung des Menschengeschlechtes auf den übernatürlichen Standpunkt, auf eine übernatürliche Ordnung. Ändert nun die christliche Ethik alle andern Grundsätze mit Ausnahme der „allerallgemeinsten" je nach Ort und Zeit? Der Autor scheint noch kein katholisches Moralbuch in der Hand gehabt zu haben. Es ist allerdings wahr, dafs die christliche Ethik in ihren Vorschriften nicht heruntersteigt zum Verbote des Bettelns in der Stadt, des schnellen Fahrens in den Strafsen und dergleichen mehr. Jedoch ist es ganz und gar unrichtig, zu behaupten, sie stelle blofs „die allerallgemeinsten" Grundsätze fest, während alles Übrige nach Umständen und Verhältnissen sich ändern könne. Was anderes ist es zu sagen, die katholische Kirche hat kein Recht mehr, und etwas anderes, sie übt bei geänderten Zeitverhältnissen und Umständen dieses ihr Recht nicht mehr aus. Sie achtet aber auch das Recht jedes andern mit derselben Entschiedenheit, mit welcher sie am eigenen festhält. Noch müssen wir eine Frage des Autors besprechen. Nachdem derselbe die Autorität der kath. Kirche der Philosophie gegenüber dargelegt hat, schreibt er: „Demnächst dürfte also doch kein Forscher eine mit der Kirchenlehre nicht übereinstimmende Äufserung in wissenschaftlichen Fragen thun? Warum denn nicht? Äufsert er seine Meinung als das was sie ist, als Hypothese, als methodologische Voraussetzung weiterer wissenschaftlicher Forschung, als blofs gesetzte Wahrheit zum Behufe der Lösung eines Problems, so wird er ungehindert operieren." — Diese Sentenz unseres Autors ist abermals

so bedenklich als möglich. Denn steht einmal das Eine fest, dafs etwas Lehre der Kirche ist, dann steht es unter keinen Umständen einem Forscher frei, eine mit „dieser Kirchenlehre nicht übereinstimmende Äufserung zu thun". Der Autor möge einmal gefälligst in einem Werke über Moral sich erkundigen über das Kapitel: „Zweifel im Glauben". Keinem Menschen ist es erlaubt, eine mit der Wahrheit, und das ist die Kirchenlehre, nicht übereinstimmende Äufserung zu thun, ganz einerlei ob es eine blofse Meinung oder eine Hypothese oder was immer ist.

So sehr wir dem Autor Dank schulden für das viele Gute und Richtige und für die Mühe, die er sich gibt, alle Gelehrten für die thomistische Philosophie zu begeistern, so sehr müssen wir andererseits bedauern, dafs es in dieser Art und Weise geschieht. Auf uns macht die ganze Schrift den Eindruck, als wollte der Autor mit seinem Gegner dadurch zu einem Friedensschlusse kommen, dafs er ihm mehr als zur Hälfte recht gibt. Auch die Furcht scheint den Autor zu beschleichen, man könnte etwas zu weit zurückgehen, d. h. wirklich bis zur thomistischen Philosophie kommen. Mit Halbheiten ist weder der Sache noch den Menschen gedient. Man mufs die thomistische Philosophie entweder ganz annehmen, wie sie ist, oder ganz verwerfen, denn sonst wird zu schmal sein das Bett, so dafs der Eine hinabfällt, und die Decke zu kurz, als dafs sie beide umhüllen könnte (Isaias 28. 20).

Graz. Fr. Gundisalv Feldner, Ord. Praed.

1. **Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlehrenden Theorien,** historisch-kritisch dargestellt von Dr. J. H. Witte, Prof. an der Universität in Bonn. Halle-Saale, C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), 1888.
2. **Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen.** Historisch-kritisch dargestellt von A. Flügel. 2. Aufl. Cöthen, Otto Schulze, 1888.
3. **Das „Anderskönnen".** Ein populär-philosophischer Beitrag zur Frage der Willensfreiheit von Maurice Reinhard v. Stern. Zürich, Verlags-Magazin (T. Schaeblitz), 1888.
4. **Ueber die menschliche Freiheit,** Prorektoratsrede von Kuno Fischer. 2. Aufl. Heidelberg, Carl Winter, 1888.

Alle diese Werke beschäftigen sich vorzugsweise mit psychologischen Fragen. Wir müssen dies als ein charakteristisches Merkmal der wissenschaftlich philosophischen Forschungen in der Gegenwart hinstellen, dafs als deren Mittelpunkt und Hauptziel sich die Erklärung der Erscheinungen in unserer Seele abhebt. Und in der That werden die Grundprincipien eines philosophischen Systems annehmbar sein, wenn die Folgerungen aus ihnen sich nicht gegen die für jeden feststehenden Thatsachen des Lebens und Thätigseins unserer Seele richten und dieselben als eine Unmöglichkeit hinstellen. Es ist dies der Probierstein für jedes wissenschaftliche System der Philosophie. Da, in der Theorie der seelischen Erscheinungen zeigt es sich, ob die Annahmen über die

Elemente der Körperwelt, über die Bewegung, über das Sein sich aufrecht erhalten lassen. Geben sie nämlich gar keine Erklärung dieser Erscheinungen oder zeigen sich letztere auf dieser Grundlage gar als unmöglich, so können die Annahmen selbst, resp. die Grundprincipien, auf denen sie ruhen, nicht richtig sein. Wir sind da ganz der Meinung Flügels, dafs, wenn nach Hegel (Wk. IV, 69) das spekulative Denken nur darin besteht, dafs das Denken den Widerspruch und in ihm sich festhält; wenn also, wie Hegel und Schelling es thun, als das Wahre der Widerspruch selbst betrachtet wird, da . . . jede Diskussion aufhört; es ist dies eine Philosophie, die auf jede philosophische Erklärung verzichtet (S. 18).

1. Die Abhandlung Wittes können wir unter dem genannten Gesichtspunkte gut an die Spitze stellen. Sie richtet sich zumal gegen den Materialismus und stellt (S. 373) die Seele positiv als „Substanz" hin, „nicht nur wegen der Beharrlichkeit im Leben, sofern sie in äufseren Wirkungen sich geltend macht, sondern auch wegen der gleichen Beschaffenheit ihrer Wirkungen im Individual-Bewufstsein der inneren Erfahrung, zumal wegen der Einheit desselben". Eine durchgebildete philosophische Kraft schält in diesem Buche von den bedeutenderen philosophischen Systemen, wie von Kant, Schopenhauer, Harms, Wundt, Mach, Fichte, Hegel, Lotze, das durchaus Unhaltbare los und zeigt mit viel Scharfsinn, grofser Sicherheit und schlagfertiger Belesenheit, wie das, was in denselben Wahres und Richtiges ist, sich nur aufrechthalten läfst zusammen mit der Annahme, dafs die Seele ein eigenes Wesen, eine eigene vom Körper an sich unabhängige Substanz habe. Der ernste Leser wird reiche Belehrung aus dieser Abhandlung schöpfen. Sie ist ein wertvoller Beitrag zur Überwindung des rohen Materialismus. Dem Verständnisse würde sie näher gerückt worden sein, wenn der Verfasser seine eigene Meinung immer, auch der äufseren Erscheinung im Drucke nach, scharf hervorgehoben hätte und unterschieden von der anderer. Oft mufs man suchen, was der Verfasser eigentlich für das Richtige hält. Dies macht die Lektüre etwas schwierig, zumal die Sprachweise selber einen in philosophischen Werken wohlgeübten Leser erfordert. — Auch meinen wir nicht, dafs der Weg, den der Verfasser betreten, zu einem ganz und gar überzeugenden Abschlusse führt. Aus der Thatsache und der Geltendmachung des Seelen-Bewufstseins kann wohl das rein geistige Wesen derselben erschlossen werden; aber es gehören, soll dies überzeugend wirken, dazu Prämissen aus der Theorie über das Sein und das Erkennen überhaupt, welche hier vermifst werden. Unserer Meinung nach darf man nicht die Frage nach dem Wesen der vernünftigen Seele trennen von der Frage nach dem Wesen der Seele überhaupt; und da geht man am besten von der Thatsache aus, dafs die Seele Princip der Bewegung im lebenden Dinge selbst ist, so dafs in jedem lebenden Dinge die örtliche Bewegung (bei der Pflanze allein im Innern, die Bewegung der Säfte nämlich) im betr. Dinge selbst ihren nächsten Anstofs hat, während dieser Anstofs bei leblosen Dingen rein aufsen sich findet. Die Seele als Lebensprincip ist das Gemeinsame für die wesentlich verschiedenen Arten von Seelen. Die Verschiedenheit der Seelen untereinander dem Wesen nach gründet sich darauf, ob die Seele blofs Träger von Nahr- und Fortpflanzungsvermögen oder auch von Sinnesvermögen oder gar dazu von vernünftigen Vermögen ist.

2. Durchsichtige Klarheit und Übersichtlichkeit, auf eingehendes Wissen gegründetes Urteil, entschiedenes Eintreten für die positive Philosophie zeichnen diese Schrift aus. Wenn auch ihr Titel wohl zu weit

geht, so trägt sie doch jedenfalls reichlich bei zur Lösung mancher Probleme der Philosophie. Die Auffassung zumal der alten Philosophen von den Joniern an und die entsprechende Gegenüberstellung neuerer philosophischer Systeme ist sehr interessant und vielfach ganz originell, wenn auch hie und da nicht ganz genau. Wird z. B. Anaximander neben Spinoza gestellt mit Rücksicht auf das *ἄπειρον,* resp. die unendlich ausgedehnte und doch nicht teilbare Substanz mit den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, so vergifst der Verfasser das speculum aeternitatis des Spinoza. Die Zahlentheorie des Pythagoras nimmt er jedenfalls in einer zu äufserlichen Weise. Pythagoras drückt damit das Unbewegliche und die Abstufungen der Substanzen nur aus. Er will nicht sagen, dafs nun wirklich stofflose Zahlen existierten, welche die Substanz der Dinge bildeten. Wenn die Alten die Kreisbewegung als einfachste und vollkommenste bezeichneten im Vergleiche zu der gradlinigen, so geschieht dies nicht, wie S. 119 steht, auf Grund der Faktoren, die zu ihrer Erzeugung dienen, sondern auf Grund eben der Bewegung, d. h. der Kreisbewegung selber, die nicht nach oben und nach unten hin Beziehung hat, wie die gradlinige, sondern nur um den Mittelpunkt herum. Wenn Kant meint, für das Erkennen seien aufsen gegeben nur die äufserlichen einzelnen Eigenschaften, nicht die Form, unter welcher diese wahrgenommen werden, also die Substanz oder das Ding, so braucht nicht gerade das Verständnis damit verbunden zu werden, welches Flügel und Witte damit verbinden. Es kann auch so genommen werden, dafs aufsen im Dinge die Substanz blofs dem Vermögen nach im betr. Dinge ist, thatsächlich aber erscheint in der Vernunft. Damit wäre der Gegenstand der Sinnenkenntnis aufsen dem wirklichen, einzelnen Bestande nach gegeben; der Gegenstand der vernünftigen Kenntnis dem allgemeinen Vermögen im Dinge nach, gemäfs dem dieses objektiv es in sich hat, auch in endlos vielen andern Einzeldingen der substantiellen Gattung nach sein zu können; und dieses Vermögen aufsen erhielte in der Vernunft als Idee thatsächlich erscheinendes Einzelsein.

Im 2. Teil, wo die Probleme der praktischen Philosophie behandelt werden, wird nicht hinlänglich geschieden zwischen Willen und sinnlichem Begehren. Heifst es z. B. S. 225: „Unser Wille wird von uns selbst entweder gebilligt oder gemifsbilligt", so dafs die Übereinstimmung des Willens mit dem über ihn ergehenden eigenen Urteile das absolut wohlgefällige Verhältnis wäre; so wird dies erst verständlich, wenn man unter diesem „Willen" das sinnliche Begehren versteht. Dieses wird im genannten Falle von der Vernunft und deren Urteil gebilligt; d. h. wenn es nach der Richtung des vernünftigen Urteils sich verhält, dann ist es gut und dementsprechend entsteht dann der gute positive Willensakt. S. 228 hätte der Verfasser erwähnen müssen, dafs die kirchl. Autorität diese Art Probabilismus verurteilt.

Wir möchten schliefslich den Verfasser bitten, über den Begriff der causa sui sich aus den Scholastikern selbst zu unterrichten. Der moderne Begriff der causa sui, als ob etwas sich selbst wirksam hervorbringen könnte, also sein und zugleich nicht sein würde, ist nicht derjenige der Scholastik. Das frei wirkende Wesen ist nach Thomas deshalb causa sui, weil es gemäfs dem, was es als etwas thatsächlich Bestehendes in sich hat, nämlich nach dem vernünftigen Grunde in ihm, das bestimmt oder bethätigt, was es als etwas noch im Vermögen für den Akt Befindliches in sich hat, nämlich das Willensvermögen. Deshalb wird Gott nie, oder höchstens vielleicht ganz vorübergehend, als causa sui bezeichnet. Er bringt sich in keiner Weise selbst hervor, Er hat kein zu bethätigendes Vermögen

in Sich; wohl aber enthält Er in Sich selber das Princip oder den Grund seines Seins, nicht in wirkender Weise, sondern weil sein Sein von keiner andern Ursache abhängt. Er ist dem Wesen nach Sein. Damit ist verbunden ein falsches Verständnis der „mystischen Theologie" des heil. Dionysius. Gott ist nach derselben kein in sich unbestimmtes Wesen im Sinne des Spinoza, so dafs wir Ihn in dem Grade erkännten, als wir alle Bestimmtheit von Ihm entfernten. Gott ist auf diese Weise erkennbar, weil Er gerade die höchste, vollkommenste Bestimmtheit ist. Deshalb müssen wir alle bestimmten Grenzen von Ihm entfernen, wie solche die Dinge hier um uns haben. Die Leugnung der Grenzen in den Vollkommenheiten führt weiter in der Kenntnis Gottes.

3. Die nächsten beiden Schriften stehen mehr auf negativem Standpunkte. Nr. 3 ist ein „populär(?)-philosophischer" Vortrag über die Freiheit. Der Verfasser geht von einer falschen Auffassung der Freiheit aus. Diese besteht nicht dem Wesen nach darin, dafs man „anders kann"; sondern dafs man den bestimmenden Grund seines Handels in sich hat. Dafs man „anders kann", dies ist die Folge dieser Wesenheit, insoweit der vernünftige Grund in mir, nach dem ich frei handle, ein allgemeiner ist und somit von den Schranken löst mit Rücksicht auf die Einzelheiten, die ja immer das Wirken begleiten. Wir erkennen an, was der Verfasser sagt, dafs Notwendigkeit und Freiheit nicht schlechthin ein Gegensatz ist. Aber er hätte dann darauf eingehen müssen, welchen Unterschied zur Freiheit dieser Begriff „Notwendigkeit" in sich schliefse. Während ich thatsächlich handle, ist es notwendig, dafs ich nicht thattächlich zugleich nicht handle. Diese Notwendigkeit ist nicht gegen die Freiheit, sondern stellt die Freiheit her. Gott ist eine solche Notwendigkeit. Er ist so, dafs er niemals nicht sein kann, weil Er reinste Thatsächlichkeit ist, weil Er nur ist, kein Nicht-Sein, kein Können für das Sein und somit kein Vermögen, um etwas Weiteres zu werden, in Sich enthält. Sein Sein ist ein instans, der nie vergeht, weil in Gott Wesen dasselbe ist wie Sein. Was bei mir Handeln ist, Wirken, das ist bei Gott Sein. Und wie ich, wenn ich handle, nicht zugleich nicht handeln kann, so kann Gott, weil Er nur Sein ist, niemals nicht sein. Er ist höchste Bestimmtheit, weil höchste Freiheit und höchste Notwendigkeit. Gott also allein kann durch sein Einwirken einen freien Akt herstellen und diesem Akte folgt jene Notwendigkeit, wonach was ist nicht zugleich nicht sein kann.

Die andere Art Notwendigkeit ist die, wonach ein beschränktes Vermögen dem Thätigsein vorhergeht; wie das Vermögen zu sehen z. B. vorhergeht dem Akte des Sehens, so dafs das Auge nichts andres kann als eben sehen, es kann nicht hören und nicht schmecken und keine allgemeine Idee auffassen. „Die Welt der Kausalität in der Natur und die Welt der Kausalität im Geiste" reichen sich die Hand in jenem Sein, was nicht verursacht ist und was deshalb sowohl Vermögen für das Wirken herstellen kann — „die Kausalität in der Natur" — als auch das Wirken selbst verleiht — „die Kausalität des Geistes". Von innen heraus — nicht von aufsen und rein auf Grund von Erfahrungen — kommt die freie Thätigkeit; und in diesem Innern ist der erste wirkende Grund jenes in sich notwendige Wesen, welches reine Thatsächlichkeit und somit die Freiheit von allen Schranken eines Vermögens für das Sein dem Wesen nach ist; der zweite wirkende Grund ist der freie geschöpfliche Wille selbst.

4. Wir verstehen also unter Freiheit dem Wesen nach nicht, wie Nr. 4 meint, „ein von allen Schranken und Bedingungen unabhängiges Vermögen" (S. 21); sondern reinste, unumschränkteste Thatsächlichkeit.

Und solche Thatsächlichkeit sieht rein auf sich selbst und nur in sich selbst hat sie den Grund für das Handeln; denn sie ist eben, weil reinste Thatsächlichkeit, reinste Vernunft; weil nur, was Grund hat, thatsächlich besteht und der Grund grade Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis ist. Auch ist nicht so schlechthin zu sagen, Gottes Wille sei der letzte Grund für sittliches Handeln nach den Scholastikern, sondern Gottes Wille, insoweit er unserer Vernunft bekannt ist. Wir bedauern, dafs der Verfasser von „Francis Bacon und seine Nachfolger“ in diesem Schriftchen ohne irgendwelchen Beleg behauptet, Augustin hätte die Freiheit völlig verneint, weil — er die Erbschuld annahm; dieser selbe Augustin, dem das so oft anzutreffende Wort angehört: non est peccatum nisi voluntarium.

5. **L'enseignement de la philosophie thomiste à l'université catholique de Louvain** par le baron Léon Béthune. Louvain, Ch. Peeters, 1887.

Diese Broschüre ist eine lebendig geschriebene, von der Dankbarkeit eingegebene und durchdrungene kurze Besprechung, resp. Empfehlung der Vorlesungen des Prälaten Prof. Mercier zu Löwen. Derselbe nimmt daselbst jenen Lehrstuhl ein, der auf Anregung Leos XIII. für die Philosophie des hl. Thomas errichtet worden ist. Wir würden es lieber sehen, wenn auf dem Titel stände „de la philosophie de St. Thomas“. Das Wort „thomiste“ verführt dazu, dafs man an die alte berühmte Schule denkt, welche diesen Namen trägt und deren Lehrmeinungen über die Philosophie des hl. Thomas von andern Anhängern der Philosophie des hl. Thomas bekämpft werden. Wir haben wenigstens aus keiner Zeile der Broschüre sehen können, dafs Mercier im letzterwähnten Sinne Thomist ist; und was der Herr Verfasser aus der Lehre Merciers anführt, das kann jeder kathol. Philosoph sagen, wenn er auch nicht gerade speziell das System des hl. Thomas zum seinigen macht.

6. **Die philosophische Lehre von Zeit und Raum.** Von Dr. Matthias Schneid. Mainz, Franz Kirchheim, 1886.

Der Verfasser erklärt im Vorworte, wie seine Schrift entstanden. Er fühlte infolge der Schwierigkeiten, die mit der Lehre von Zeit und Raum verbunden sind, das Bedürfnis, derselben eine etwas erweiterte Form zu geben und sie so seinen Schülern verständlich zu machen. Wir können für diese Gewissenhaftigkeit des Lehrers nur dankbar sein; denn sie ist der Grund, dafs die Ansichten des Verfassers über diesen höchst schweren Punkt dem Publikum zugänglich gemacht worden sind. Er lehnt sich wie in allen seinen Schriften fest an die Principien des heil. Thomas an; und dies ist die Ursache, dafs er in sonst unzugängliche Lehrpunkte volle Klarheit bringt. Er macht sich nie eine Illusion über die Schwierigkeiten, die ihm entgegenstehen, denn er kennt, wie selten jemand, die moderne einschlägliche Litteratur; aber eben deshalb weil er keine Schwierigkeiten verdeckt, findet der Leser eine wahre Genugthuung, wenn sein Geist durch alle Hindernisse hindurch am Ende zur gewünschten wissenschaftlichen Klarheit gelangt und fähig wird, vermöge der vorgelegten Principien nun selber die entgegengehaltenen Schwierigkeiten zu lösen. Im ersten Abschnitte behandelt Schneid die Lehre von der Zeit, geht alle Arten von Zeit: die äufsere, ideelle, imaginäre, absolute Zeit durch und berührt die äviterne Dauer. Im zweiten bespricht

er die Lehre vom Raume unter steter eingehender Berücksichtigung der modernen naturwissenschaftlichen Theorieen. Der Verfasser hat mit dieser Schrift dem Thomismus einen neuen hochbedeutenden Dienst geleistet.

7. **Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen der Neuzeit** mit besonderer Rücksichtnahme auf die Urzeugung erörtert von Dr. Jos. Schwertschlager. Eichstätt, Ph. Brönner (A. Hornik), 1888.

Wir haben hier einen höchst lehrreichen Exkurs vor uns über die historisch-kritische Seite der Entstehung der Organismen. Der Verfasser hat gewiſs recht, wenn er, selbst gemäſs neueren Autoritäten der Naturwissenschaft, meint, hier müſsten nicht einzig die beobachteten nackten Thatsachen sprechen, sondern die Philosophie habe das letzte Wort. Man hat, erstaunt über die glanzvollen Fortschritte der Naturwissenschaften in unserer Zeit, es lange Zeit vergessen, sich auf die unverjährbaren Rechte des philosophischen Denkens zu besinnen, und geht jetzt daran, diese Rechte mit Eifer wahrzunehmen. Der Verfasser beschränkt sich in seiner Studie auf die philosophischen Systeme der Neuzeit und führt deren Ansichten über die Urzeugung an. Es möchte uns scheinen, als ob der Verfasser nicht immer scharf unterschieden habe zwischen der Frage nach der Urzeugung, die mit der Entstehung der Organismen eng zusammenhängt, und der Frage nach der generatio aequivoca, die nicht so viel damit zu thun hat. Die erste Frage beschäftigt sich damit, wie überhaupt das Leben entstanden sei, ob durch Eingreifen des Schöpfers oder durch selbständige Entwicklung des Stoffes. Die zweite will untersuchen, ob, vorausgesetzt daſs von seiten des Stoffes bereits die nötigen Vorbedingungen vorhanden sind, Organismen und zwar tierische entstehen können durch bloſsen Einfluſs der Himmelskörper oder des von diesen ausstrahlenden Lichtes.

Der Verfasser schreibt eine höchst edle, ruhige, der nüchternen Forschung geziemende Sprache. Es fällt darum desto mehr der nicht verhüllte Spott auf, mit dem Goudin behandelt wird; und setzen wir dazu: der unverdiente Spott. Denn dieser Ausdruck „spiritus“, dem gemäſs der Verfasser den berühmten Dominikaner sagen läſst, „die Pflanzen hauchten Samengeister aus“, hat in der älteren Scholastik, und auch bei Thomas, nicht jenen Sinn, den wir damit verbinden. (Vgl. Bd. 3 der verdeutschten Summa an vielen Stellen in den Überleitungen und es wird davon noch eingehend gehandelt werden im letzten Zusatzbande.) Thomas spricht z. B. vom esse spirituale, welches die Farben in der Luft haben. Solche „spiritus“ sind eben nichts andres als dem Stoffe zwar anhangende, aber das eine stoffliche Ding mit dem andern vermittelnde Kräfte, die sonach keinen festen, dauernden Stoff und somit kein solches entsprechendes Sein haben. Auch die Erklärung, welche Suarez von der Meinung Augustins, resp. von dessen rationes seminales gibt, ist keineswegs eine allgemein anerkannte und widerspricht durchweg den Ausführungen, die Augustin selbst darüber in der Gen. ad litt. macht. Wir möchten ebenso nicht die Übersetzung der „coeli“ mit „Himmel“ gutheiſsen. Das Zweideutige wird vermieden, wenn man „Himmelskörper“ übersetzt. Warum der Verfasser, da er nun einmal die Konimbricenser und Suarez, also Kommentare von Thomas, anführt, diesen selbst beiseite läſst, der über die generatio aequivoca weitaus das Klarste geschrieben hat, ist schwer einzusehen.

Es sind dies Kleinigkeiten, die wir erwähnen und die leicht zu ändern wären; das Werk selbst ist durchaus empfehlenswert, sowohl wegen des gesunden Urteils und der grofsen Belesenheit des Verfassers als auch wegen des positiven philosophischen Ergebnisses, zu dem er gelangt.

Notizia degli scritti e del pensiere filosofico di Pietro Ceretti, accompagnata de un cenno autobiografico del medesimo, intitolato „La Mia Celebrità“ per Pasquale d'Ercole, Torino, unione tipografico-editrice, 1886.

Ein äufserst lehrreiches Buch für jeden, der sich überzeugen will, wohin das Abgehen von den wahren Principien des philosophischen Denkens, auch die beanlagtesten Geister, führt. Und reich beanlagt war Ceretti. Hätte er es doch gemacht, wie jener bekannte, jetzt leider verstorbene deutsche Thomist, der so recht eigentlich der Bahnbrecher war für die Schule des hl. Thomas in Deutschland. Reich beanlagt, ein Feuerkopf, emsig und ausdauernd wie Ceretti, hatte er alle Systeme der sog. deutschen Philosophie mit wahrhaft verzehrendem Eifer durchgenommen, wie er selbst uns erzählte, war nach Oxford gegangen, selbst nach Frankreich, wo auch immer ein berühmter Lehrer dozierte, ohne für seinen nach Wahrheit dürstenden Geist Ruhe zu finden. Da entschlofs er sich, nach Rom zu gehen; „ich habe alle die 22 Foliobände des Suarez durchgemacht, aber die Ruhe kam nicht in meinen Geist“ meinte er. „Da nahm ich Thomas selber in die Hand gemäfs der Lehre der Thomisten; und da fiel es wie Schuppen von meinen Augen, ich hatte gefunden, was ich suchte.“ Ceretti schlofs sich am Ende dem Hegel an, um schliefslich auch mit ihm zu brechen, nachdem er viel über ihn geschrieben. Es gehört eine grofse Menge innerer Verbissenheit dazu, dafs ein Italiener die halbe Welt durchreist, um ein philos. System zu finden, das ihn befriedigte — und an seinen grofsen italienischen Mitbürger, den überall gefeierten Thomas von Aquin, gar nicht denkt! Im ganzen Buche ist kein Wort, welches verrät, Ceretti habe auch nur einen Versuch gemacht, das Lehrsystem des hl. Thomas kennen zu lernen! Warum? Thomas lehrt einfach die Wahrheit. Heutzutage aber suchen diese Art Geister nicht nach der Wahrheit, sondern nach einer irgendwelchen Stütze oder nach einem blendenden Mantel für ihre politischen Voreingenommenheiten. Hegel hat dem Ceretti gefallen, weil der Staat für ihn Gott ist und dieser somit keine weitere Quelle von Recht und Gesetz anzuerkennen hat als sich selbst d. h. als die revolutionären Ideen in solchen seiner Glieder, die wahrhaft nicht die besten d. h. am meisten auf das Beste des Ganzen bedachten sind.

Malmedy. Dr. C. M. Schneider.

Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben von Dr. C. M. Schneider. VI. und VII. Bd.

Der VI. und VII. Band bringt in deutscher Übersetzung den zweiten Teil der I. II. der Summa theologica und die II. II. Ein äufserst interessanter Inhalt: die Lehre über Tugend und Laster, Gesetz und Gnade; im allgemeinen und dann im besonderen die Lehre über die theologischen Tugenden, die Kardinaltugenden und die Standesvorschriften. Gerade in diesen Abhandlungen kann man die Tiefe des hl. Thomas bewundern;

hier zeigt es sich, dafs er nicht auf eitle Spitzfindigkeiten, sondern abgesehen von der göttlichen Offenbarung auf psychologische Erfahrungen gestützt sein System aufbaut. Vor unseren Augen sehen wir die allmähliche Vollendung der menschlichen Natur erstehen durch die Tugenden und die Gaben (dona), welche die menschlichen Kräfte bereiten und durchdringen, dafs sie göttlicher Einwirkung folgend frei und ungehemmt nach dem einzig wahren Ziele streben. Wir sehen die Wirksamkeit Gottes von aufsen und vom geheimnisvollen Innern (der Gnade) aus, so gut einem irdischen Verstande das Sehen gestattet ist. Man darf es offen aussprechen, unwillkürlich bringt dies Studium des VI. Bandes vor allem eine hl. geweihte Stimmung in uns hervor, uns durch Hingabe an die göttliche Wirksamkeit wahrhaft frei zu machen — das ist ein Zeichen der Wahrheit. Nur ein Heiliger, der von den göttlichen und den Kardinaltugenden ganz durchdrungen war, mochte wohl — dieser Anschauung kann man sich beim Lesen kaum entschlagen — allein einer solchen Erläuterung fähig sein. Ein interessantes Gebiet also, welches vom Herrn Dr. Schneider in deutscher Übersetzung uns vorgelegt und durch treffende dazwischen geschobene Erläuterungen dem Verständnisse näher geführt wird. Es läfst sich nicht verhehlen, dafs gerade in diesem Gebiete die Übersetzung einer besonderen Schwierigkeit begegnete — man denke nur an die verschiedenen Kategorieen von Accidenzen, insbesondere der Qualitäten, welche bei Begriffsbestimmung der Tugenden zur Anwendung kommen, desgleichen an die Namen der verschiedenartigsten Tugenden und ihrer Akte.

Manche treffende Ausdrücke finden wir, wodurch die lateinischen termini wiedergegeben sind, obwohl, wie schon früher hervorgehoben wurde, die Beibehaltung derartiger termini zweckdienlicher erscheint. Leider mufs beklagt werden, dafs die Übersetzung gar oft zu wenig Glätte zeigt, zuweilen durch allzu enges Anschliefsen an den lateinischen Text unbeholfene und zu sehr ausgedehnte Sätze sich ergeben. Hierdurch kommt es, dafs oft nur durch Zuhülfenahme des Originals das Verständnis erleichtert wird. Dieses ist um so mehr zu beklagen, weil manche Andersdenkende, die vor lateinischen Texten Widerwillen haben, durch derartige Unebenheiten in der Übersetzung am Studium des hl. Thomas keinen Geschmack gewinnen werden. Da es nicht möglich ist, in alle Einzelheiten sich einzulassen, möge insbesondere hingewiesen werden auf VII. S. 8 Z. 1 v. o., Z. 21; S. 24 im dritten Einwande. Ähnliches findet sich S. 41, 49, 65, 97, 120, 121, 161, 162, 184, VI. S. 553 u. s. w.

Wer Original und Übersetzung zusammen studiert, wird in dieser gewifs reichliche Anregung und manches zu besserm Verständnisse Dienendes finden.

Paderborn. Dr. Otten.

Karl Werner, System der christlichen Ethik. 1. Teil. Einleitung und Güterlehre. 2. Aufl. Regensburg, Manz 1888.

Karl Werner, der jüngst verstorbene österreichische Philosoph, entstammte der Güntherschen Schule. Sein historischer, auf die Erfassung des Objektiven gerichteter Sinn bewahrte ihn vor den verhängnisvollen Irrtümern dieser Schule, deren Einflufs er sich indessen nie ganz zu entziehen vermochte, wie die vorliegende Neubearbeitung der 1850 erschienenen Ethik beweist. Wenn er an dem hl. Thomas tadelt, dafs er zwischen ideeller und begrifflicher Apprehension nicht unterschied und dafs er die aristotelisch-philosophische Ethik in seine theologische Auf-

fassung unvermittelt hineinnahm (§ 26), so klingt hier der Günthersche Vorwurf allerdings sehr gemäfsigt durch, der Philosophie habe der ideelle, wahrhaft christliche Gesichtspunkt bis auf ihn gefehlt. Anstatt der scholastischen Unterscheidung zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Wahrheitsbereich will Günther eine organische Verbindung des scheinbar unnatürlich Getrennten und Zerspaltenen setzen. Die übernatürlichen Wahrheiten und Wesenheiten werden zu einem immanenten Seinsbestand. Die Trinitäts- und Erlösungslehre wird eine unmittelbare Quelle kosmologischer Erkenntnisse; in dem Lichte jener übernatürlichen Wahrheiten soll sich die Weltdialektik entwickeln doch so, dafs die theologischen Momente zu einheimischen Bestandteilen der anthropologischen Betrachtung werden. In das trinitarische Schema wird der Weltinhalt gegossen und darnach z. B. Geist, Natur und Mensch; Geist, Seele und Leib unterschieden. Eine solche Vermischung der Wahrheitsbereiche mufste offenbar zu einer falschen Fassung des Unterschiedes von Glauben und Wissen führen. Nach Günther mufs der Glaube in Wissen aufgehen.

Wir finden bei Werner vielfach Spuren der Güntherschen Doktrin. Auch er knüpft seine systematische Entwicklung der Ethik nicht blofs an den Vernunft-, sondern an den Offenbarungsbegriff Gottes, sein inneres trinitarisches Leben an (S. 315). Die Natur ist die Contraposition des Geistes. Die Materie ist reine Diffusion, ihre Signatur der Mangel der geistigen Selbstheit. Der Mensch ist dazu bestimmt, die sinnliche Naturwirklichkeit in das ideelle göttliche Sein zurückzuvermitteln. Er kann aber diese Rückvermittlung nur ideal antizipieren, verwirklicht wird sie durch den Gottmenschen Christus. Der Erlösungsthatsache wird deshalb eine kosmische Bedeutung beigelegt. — Die trinitarische, soteriologische und kosmologische Erörterung wird umschlossen von dem anthropologischen Gesichtspunkt, sie gibt sich uns als eine Beleuchtung der Idee des Menschen, als eine transcendentale Entfaltung der in dieser Idee enthaltenen Momente. Die Idee des Menschen, des gottgedachten Menschenbildes, erschliefse sich im Lichte der Offenbarung; andererseits aber sagt Werner, dafs erst die Neuzeit die anthropologische Idee in den Vordergrund gerückt. „Indem die theologische Ethik den unter den christlich-theologischen Gesichtspunkt gefafsten Menschen zum Gegenstand einer allseitigen und theologisch erschöpfenden Erörterung macht, nimmt sie den Gesamtinhalt der kirchlichen Offenbarungstheologie in sich hinein, um denselben mit spezieller Beziehung auf die Idee des in Gott zu erneuernden und zu vollendenden Menschen zu reproduzieren; dies ist der methodische Fortschritt, der in der Behandlung der christlich-kirchlichen Ethik über Thomas hinaus möglich ist und darin besteht, dafs die Ethik nicht blofs als ein selbständiger Teil des theologischen Lehrganzen, sondern auch als ein in sich geschlossenes Ganzes und den Gesamtinhalt der Theologie eigenartig reproduzierendes Ganzes erscheint. Der Gedanke an eine derartige Behandlungsweise der christlich-theologischen Ethik ist erst durch die neuzeitlichen Versuche einer auf die philosophische Idee des Menschen gestützten spekulativen Ethik geweckt worden." Für die anthropologische Fassung des ethischen Princips ist dann noch neben der Offenbarung die moderne Philosophie bestimmend gewesen. Den Gegensatz der theologischen und philosophischen Ethik sucht Werner durch die ethische Idee des gottgedachten und erlösten Menschen zu überwinden.

Seine Stellung zur neuzeitlichen Entwicklung der Philosophie ist nicht eine blofs negativ ablehnende. Er sucht in ihre Entwicklung einzudringen, um das seinem christlichen Princip homogen Scheinende aufzunehmen und

das Heterogene abzustofsen. Trotz aller Schärfe der Kritik, welche W. ebenso geistreich als eindringend an den modernen Systemen übt, sucht er sich des Wahrheitsgehaltes zu bemächtigen, ihre Einseitigkeiten zu berichtigen und die tieferen Beziehungen aufzudecken, die auch in einer oberflächlichern Fassung der Probleme noch durchscheinen. Was der weitern Explikation oder Begründung und Bewährung seiner Grundidee dient, wird integrierendes Moment seiner Auffassung. Da freilich der historische Teil vorliegender Ethik neu hinzu kam, macht er mehr den Eindruck einer nachträglichen Verifikation seiner systematischen Ansichten. Die verschiedenen Philosopheme, mit denen sich W. beschäftigt, haben positiven Wert für ihn soweit, als sie in die Grundzüge der Güntherschen Philosophie eingegangen sind. Wenn deshalb nirgends der positive Gehalt, den die neuere Philosophie zu seiner Ethik liefert, klar herausgestellt ist, so ist uns doch wenigstens in einigen Punkten möglich, den Einflufs dieser Philosophie auf Werners Anschauungen nachzuweisen.

Kant liefs „den objektiv sachlichen Gegensatz von Gott und Welt, Natürlichem und Übernatürlichem hinter den Gegensatz zwischen Intelligiblem und Empirischem zurücktreten“ (S. 191), ja er verlegte den objektiven Gegensatz ganz auf das subjektiv psychologische Gebiet und liefs ihn in den Gegensatz des idealen und phänomenalen Menschen aufgehen. Seine Nachfolger erweiterten ihn wieder ins Kosmische auf pantheistischem Untergrund. Natur und Vernunft bedingen durch ihre gegenseitige Spannung den kosmogonischen Prozefs, der unmittelbar auch ein theogonischer ist. In der Stufenleiter der Wesen durchdringt und überwindet die Vernunft das materielle Sein. Der Mensch ist der Höhepunkt der Geistwerdung; die Weltvernunft gelangt hier zur Reflexion. Auf das Ethische übertrug nun Schleiermacher den Gegensatz von Natur und Vernunft. Des Menschen Aufgabe ist es nach diesem, die Natur zum Organ und Symbol der Vernunft umzuschaffen. In der Schleiermacherschen Fassung des Princips gewinnt dieser einen von dem pantheistischen Untergrund leicht ablösbaren schönen und gut verwertbaren Sinn (vgl. die Abhandlung des Recensenten in „Natur und Offenbarung“ 1887 S. 726). Verwandt mit diesen Ideen, wenn nicht direkt veranlafst ist nun der Gedanke Günthers und Rosminis, des Menschen Aufgabe sei es, das materielle, reale Sein und das ideale, wahrhaft objektive Sein zu erheben, zurückzuverwandeln oder zurückzuvermitteln. Rosmini bezeichnet diese Rückvermittlung als Inobjektivation, deren es mehrere Stufen gibt. Die höchste Stufe ist die Erhebung zu dem idealen Sein, nicht mehr als blofsem unpersönlichem, sondern als persönlichem Sein, es ist die Erhebung in die übernatürliche Ordnung.

Bei Rosmini und auch noch bei Malebranche wufste Werner mit Recht keinen deutlichen und scharfen Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zu finden (S. 182), da sie die Selbständigkeit, das Selbstleben, das Selbstdenken und Selbstwollen der individuellen, persönlichen Seele mifsachteten (S. 182 und 186). Sich Kant nähernd, betont W. gegenüber dem „Objektivismus“ Rosminis die Bedeutung der geistigen Persönlichkeit: „Die menschliche Selbstigkeit umgreift nach ihrem ideellen Begriffe die gesamte ihr unterstellte sichtbare kosmische Wirklichkeit im Sein und im Denken; ihr gottesbildliches Sein auf ihre göttliche Urform zurückbeziehend und diese aus sich selbst verstehend, vermag sie in der Idee ihres urhaften göttlichen Princips das gesamte Weltdasein geistig zu umfassen.“ Es lag hier die Gefahr nahe, in der Art Kants und Schleiermachers die objektiven Thatsachen der Offenbarung in Postulate und Erlebnisse des subjektiv-ethischen und religiösen

Sinnes, umzusetzen, und wir sehen oft ängstlich zu, wie W. der Klippe ausweicht. So heifst es: „Die vollkommene Wirklichkeit des selbstmächtigen Seins (das trinitarische Leben Gottes) erscheint in der philosophischen Ethik als ein ideelles Postulat, dessen Verwirklichung durch die christliche Offenbarungslehre verbürgt ist, und wird deshalb in der theologischen Ethik als selbstverständlich vorausgesetzt, obschon die Data zur spekulativen Erweisung der gläubigen Gewifsheit durch die philosophische Ethik dargeboten werden müssen" (S. 190). Werner ist der Überzeugung, dafs, wenn man auf philosophischem Boden die „Selbstigkeit" der Seele durchdenkt, die unleugbaren Spuren ihres gottesebenbildlichen Charakters von selbst auf die „urhafte und urbildliche göttliche Selbstigkeit" hinführen, ohne die sich die geschöpfliche Selbstigkeit nicht aktuieren lasse. Allein auch zugegeben, dafs aus der ethischen Anlage der Seele die Offenbarungsthatsachen der Trinität und Heilsökonomie in einer Art „Antizipation der Erfahrung" erschlossen werden können, so bleiben wir eben doch innerhalb des subjektiv-psychologischen Gebietes stehen. Die Ergreifung und Vermittlung der objektiven historischen Offenbarungswirklichkeit ist gegen früher heutzutage wesentlich durch die historische Kritik erschwert. Das Unternehmen, vom ethischen Boden aus der modernen Philosophie den Übergang zu den Mysterien des Christentums zu erleichtern und sie zu deren Anerkennung zu veranlassen, scheitert an dem Subjektivismus des Ausgangs- und des Zielpunktes. Indessen gelangen wir nicht einmal innerhalb dieses subjektiven Gebietes in Wahrheit zu den höhern Thatsachen der übernatürlichen Ordnung. Wohl mufs die Idee Gottes, die Idee des Gerechten (des leidenden Gerechten), die göttliche Hilfe und Gnade ein Postulat jeder auch der natürlichen Ethik werden, wenn sie tiefer gehen will. Allein bis zur Dreipersönlichkeit Gottes und bis zur gottmenschlichen Natur dieses Gerechten wird ein solcher Schlufs nicht vordringen können.

Als einen dritten Punkt, in welchem W. von der modernen Philosophie beeinflufst wird, könnten wir das Idealistische seiner erkenntnistheoretischen Grundlage bezeichnen, wenn wir seine Ausführungen recht verstehen. Wenigstens sagt er in dem oben angeführten Satze, die menschliche Selbstigkeit umgreife die gesamte ihr unterstellte sichtbare kosmische Wirklichkeit im Sein und im Denken. Da indessen die vorliegende Schrift keinen Anlafs zu weitern erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen bot, so können wir die diesbezüglichen Ansichten des Verfassers nicht weiter verfolgen.

Wenn wir an dem Werke Werners diese Punkte hervorhoben, so geschah es nicht, seine Rechtgläubigkeit, von der wir aufs tiefste überzeugt sind, auch nur leise anzutasten, sondern seinen eigentümlichen, nicht leicht bestimmbaren Standpunkt anzudeuten und die verschiedenen Elemente seines Denkens aus einander zu legen. Werner ist eine originelle Erscheinung unter den katholischen Denkern. Wenn es niemanden gelingt, seine individuelle Auffassung objektiver Wirklichkeit gegenüber gänzlich abzustreifen und wenn es einen Reiz bildet, der alten Wahrheit in origineller Gewandung zu begegnen, so mag man sich wohl an Werners geistvoller Erfassung des christlichen Ethos erfreuen. Sein seelenvolles tiefsinniges Wesen, die spekulative Kraft seines Geistes war ebenso geeignet zur vollen Aufnahme und Vermittlung der theologischen Ideen, denen er in vollem Umfange gerecht zu werden suchte, als sein ungeheueres Wissen und sein kritischer Scharfsinn ihn dazu veranlagte, unter den verschiedenen philosophischen Fassungen der Wirklichkeit das Brauchbare und Richtige auszuscheiden. So nehmen wir das vorliegende Werk

Werners dankbar als einen Beitrag zur Erkenntnis, Beleuchtung und Verteidigung des christlichen Ethos hin und wollen uns an dem Genusse desselben durch aufsteigende abweichende Ansichten nicht stören lassen.

Thoden van Velzen, **Gott und Unsterblichkeit.** Jena, Deistung 1888.

Mühlenhardt, **Zwanzig philosophische Lehrsätze.** Jena, Dabis 1888.

Es gibt Leute, die eine eigene Logik zu haben scheinen, die ihr Bestreben darin setzen, nicht zu denken, wie andere, und nicht zu beweisen, wie man es gewöhnlich pflegt. Wer philosophische Neigungen, einen grüblerischen, denklustigen Sinn hat, ist überhaupt sehr der Versuchung ausgesetzt, die Wahrheit zu drehen und zu wenden, bis ein verkehrtes Gesicht erscheint. Man sucht nach Seiten und Beziehungen, die bisher nicht beachtet wurden, man forscht, bis man etwas entdeckt, und wenn man etwas entdeckt hat, was bisher vielleicht, weil es eine Nebensache war, weniger beachtet wurde, so macht man es zur Hauptsache, zum Princip und Ausgangspunkt einer systematischen Weltansicht. Man kann hierher Hegel rechnen, der abweichend von aller Welt Ansicht den Widerspruch legitimierte. Hegel war aber wirklich ein philosophischer Geist, während es viele Pseudophilosophen gibt, welche meinen, wenn sie eine altbekannte Wahrheit möglichst barock dargestellt oder Unvereinbares mit einander verbunden oder gewisse Principien mit starrer Konsequenz bis aufs äufserste verfolgt haben, dann haben sie wunder welche Heldenthaten verrichtet. Zu dieser Kategorie gehören u. a. Wingerath und die Verfasser der beiden oben genannten Bücher.

1. Am besten ist das Buch von dem Niederländer Thoden van Velzen. Er gibt wirklich interessante, lehrreiche Bemerkungen und verfügt über ein schönes Wissen. Allein man vermifst oft die Ordnung und den Zusammenhang. Auch will er die gröfsten Gegensätze: Materialismus, bezw. Positivismus mit dem Idealismus und Theismus in einer ganz und gar unmöglichen Weise verbinden. „Die Gottheit (heifst es S. 60) ist kein Wesen, denn wesentlich ist nur ihre Arbeit. Insofern sie aber alles Wesentliche verursacht, können wir sie wohl das ens absolutum nennen. Die Gottheit ist auch nicht einmal ein geistiges Wesen. Die göttliche Weisheit entsteht nicht wie bei uns durch Vermittelung eines Nervensystems; sie besteht nicht aus Teilen, wie unser geistiges Wesen.“ Thoden will damit vom Begriff Gottes menschliche Analogieen fernhalten und betont die Inadäquatheit unserer Begriffe für das göttliche Wesen. Das ist ja bis zu einem gewissen Grade richtig. Allein wir müfsten auf alle Erkenntnis verzichten, wollten wir nun das Inkongruente unserer Vorstellungen mit dem höchsten Wesen berücksichtigen. Sodann steckt bei Thoden offenbar ein monistischer Gedanke hinter seinen Sätzen. Gott erscheint als immanent oder als Weltgesetz, wiewohl ihm persönliche Prädikate beigelegt werden.

Den Ausführungen des § 6 liegt ein schöner Gedanke zu Grunde. Wir verallgemeinern die uns in der Natur zugänglichen Erscheinungen von Liebe und Weisheit und suchen dafür eine dem menschlichen Geiste ähnliche Ursache. Die Pessimisten und Naturalisten verallgemeinern die Erscheinungen des Leidens und des Kampfes und machen dafür ein dunkles rätselhaftes Wesen (die Natur oder einen Pseudogott) verantwortlich.

Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele ist dem Verfasser identisch mit der Frage nach der Fortdauer des Begriffs „Person, der die

Begriffe Liebe, Hafs, Weisheit, Thorheit, Wahrheit, Lüge, Treue, Untreue, Wissenschaft, Dummheit, Recht, Unrecht u. s. w. zusammenfafst." Die Seele denkt Thoden materialistisch und führt namentlich Erscheinungen des Magnetismus, Hypnotismus u. s. w. als Beweis an. Und doch soll die Seele sich im Tode vom Leibe lösen (S. 238) und der Tod soll nur eine Vorstellung sein, welche wie der Schlaf eine Zeitlang unsere Vorstellungswelt überschattet! Für diese Art Logik fehlt uns aller Mafsstab. Wir haben nicht leicht einen gröfseren Sprung gesehen als den S. 122: Nachdem vorher nachgewiesen wurde, nichts Geistiges, kein Sein, keine Thätigkeit, kein Fühlen und Denken sei dem Menschen angeboren, heifst es ohne Vermittlung: „Wir haben also gesehen, dafs unser Ich ein einheitliches, unteilbares, sich selbst gleichbleibendes Wesen ist; ferner, dafs das Gedächtnis ebenso unveränderlich ist." Also ein Wesen, das, weil sich gleichbleibend und unveränderlich, doch nicht erst allmählich entstanden und geworden, sondern „angeboren" sein mufs!

2. Mühlenhardt verfolgt offenbar eine gute Absicht mit seiner Schrift. Er hat sich durch die darwinistische Litteratur, welche heutzutage alles überschwemmt, den Kopf nicht verdrehen lassen und will sich Rechenschaft geben über die guten Gründe seines Glaubens. Allein es wäre besser gewesen, er hätte diese Gründe für sich behalten, ohne die Welt mit seinen Ansichten zu belästigen. Denn bekehren wird sich auf diese Auseinandersetzungen hin gewifs niemand. Gleich der Ausgangspunkt ist verfehlt: „Jede Thätigkeit gehe von einem Ich aus." Entweder wird mit dem Worte „Ich" Mifsbrauch getrieben oder es werden die Unterschiede zwischen den Substanzen verwischt. Jedes Ich sei „wahre Substanz, aus und durch sich selbst Wirkendes." Also müssen wie bei Plato vor allem die menschlichen Geister ewig, präexistent und unsterblich sein, aber nicht blofs diese, auch alle übrigen Substanzen! Nicht übel wird S. 410 die Zeit und der Raum als substantivum adverbiale im Gegensatz zu nomen substantivum und substantivum verbale bezeichnet, wiewohl damit die Sache natürlich nicht erklärt ist. Die beiden Begriffe sind zunächst Formen unserer Auffassung der Dinge und Thätigkeiten, Anschauungsformen und damit zugleich nach wohlbegründeter Annahme Formen des Seins und Wirkens der Dinge — Formen nicht in dem Sinne von realen Determinationen, sondern im Sinne von Verhältnissen. Die peripatetische Philosophie führt die Raum- und Zeitvorstellung auf den Begriff des Mafses zurück (Pesch, phil. nat. p. 390, 492, 525) und wahrt so die subjektive Bedeutung dieser Vorstellungen, welche von Pesch (l. c. p. 528) noch eigens hervorgehoben wird.

Maihingen. Georg Grupp.



ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne CXVII, 3—5. 1888/89. *A. Farges:* La mort et les réviviscences 225. *F. Duquesnoy:* Quelques démonstrations du fait de la distinction de l'âme et du corps 247. *Cte. de Charencey:* Pensées et maximes diverses 269. *De Broglie:* La notion du vide et la question de sa possibilité 275. *Domet de Vorges:* La causalité divine 321. *De Broglie:* La vraie religion, sa définition, les conditions de son existence et ses caractères distinctifs 341. 455. *Ch. Charaux:* De l'idéal dans la vie des nations 363. *J. Bulliot:* L'unité des forces physiques 381. *L. Crouslé:* De l'esprit religieux et de l'esprit philosophique au commencement du XIXe siècle 396. Lettre de S. S. *Leon XIII* sur la clôture de l'année jubilaire 408. *Mgr. d'Hulst:* Les propositions de Rosmini condamnées par le Saint office 433. *F. Piat:* Y a-t-il des jugements synthétiques? 477. *Mgr. Rotelli:* Des puissances intellectives (Commentaire de la question LXXIX de la Somme théologique) 493. *Domet de Vorges:* Note sur la Physique d'Aristote 502. *Mgr. Turinaz:* La nature et l'obligation des concordats 507. — Revue des livres. Revue des revues.

Divus Thomas. Vol. III (Anno IX, 9—12) 1888/89. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Fortsetzung; vgl. III, 384 dieses Jahrbuches) 517. 533. *J. B. Ch.:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I. qu. 26—43 (Fortsetzung; vgl. III, 384 a. a. O.) 520. 536. *F. Morgott:* D. Thomae Aqu. de ministro sacramentorum doctrina (Fortsetzung; vgl. III, 384 a. a. O.) 523. 541. 556. *Ermoni:* De memoria brevis inquisitio (Fortsetzung; vgl. III, 384 a. a. O.) 527. 538. *N. N.:* De causa maioris vel minoris vis intellectivae in homine (Fortsetzung; vgl. III, 384 a. a. O.) 530. *Rohling:* Dissertatio de gratia 549 *Vinati:* De authentico christianae revelationis traduce 558. Postulatum ad Concilium Vaticanum De ontologismo 571. Bibliographia. Quaerenda in opera S. Thomae. Relationes academiarum thomisticarum (1. Lucernensis, 2. Collegii S. Isidori de Urbe). Ephemeridum pertractantium de re philosophica ac theologica annua recensio. Varia.

Philosophisches Jahrbuch. I. Bd. 4. Heft 1888. *Gutberlet:* Gottesbeweis und Gottesbeweise 369. *Costa-Rosetti* S. J.: Die Staatslehre der christlichen Philosophie 396. *Praxmarer:* Die Kontroverse zwischen Vasquez und Suarez über das Wesen des Naturgesetzes 421. Nachwort der Redaktion: *Pohle* 434. — Rezensionen und Referate. Zeitschriftenschau. Miscellen und Nachrichten.

Zeitschrift für exakte Philosophie. XVI, 4. Heft 1888. *Felsch:* In welchem Verhältnisse steht die Moral der Bhagavad-Gitâ zur Moral der Inder um die Zeit der Entstehung dieses Gedichtes? 369. — Rezensionen.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. XCIV, 2. Heft 1888. *Siebeck:* Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik (Fortsetzung; vgl. III, 256 dieses Jahrbuches) 161. *Manno:* Wesen und Bedeutung der Synthesis in Kants Philosophie (Schlufs; vgl. III, 384 a. a. O.) 182. *Rudolf Seydel:* Albert Langes geometrische Logik 210. *Witte:* Die simultane Apprehension bei Kant 255. — Rezensionen.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Stimmen aus Maria-Laach. XXXV, 5. Heft; XXXVI, 1.—2. Heft 1888/89. *Rieth:* ‚Unabhängige Moral' im Lichte des päpstlichen Rundschreibens über die menschliche Freiheit. Schlufs. 483. *Dressel:* Der Darvinismus in der Chemie XXXVI, 13. *Meschler:* Lehr- und Redeweisheit des Heilandes 172.

St. Thomasblätter. I. Bd. 5.—9. Heft 1888/89. Katholisch (Fortsetzung; vgl. III, 385 dieses Jahrbuches) 129. Bausteine für die Erkenntnistheorie (Fortsetzung; vgl. III, 385 a. a. O.) 146. 170. 209. 241. 268. Der hl. Thomas und die Sklaverei 204. 236. 276.

Tüb. Theologische Quartalschrift. LXX, 4. Heft 1888. *Grupp:* Ein Satz Lessings 615. *Ehrhard:* Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift *Περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως* ein Werk Theodorets von Cyrus (Schlufs; vgl. III, 385 a. a. O.) 623.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Bautz: Grundzüge der katholischen Dogmatik. Mainz 1888; bespr. von *Atzberger* in der *Lit. Rundschau* XIV, 363.

Bender: Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn 1886; bespr. von *Lasson* in der *Zeitsch. f. Philos. u. philos. Kr.* XCIV, 305.

Braun: La logique de l'absolu. Paris 1887; bespr. von *Pohle* im *Philos. Jahrbuch* I, 466.

Carrau: Cours de morale pratique. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 309.

Caro: Philosophes et philosophies. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 423.

Cellarier: Études sur la raison. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 425.

Dunand: Christianisme et liberté. Lyon; bespr. von P. *Bourdès* in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 520.

Egger: Enchiridion theologiae dogmaticae specialis. Brixinae 1887; bespr. von *Schanz* in der Tüb. *Theol. Quartalschrift* LXX, 682.

Eucken: Die Einheit des Geisteslebens in Bewufstsein und That der Menschheit (vgl. III, 385 dieses Jahrbuches); bespr. von *Fischer* in der *Lit. Rundschau* XIV, 366.

Gerhard: Kants Lehre von der Freiheit. Heidelberg 1885; bespr. von *Mainzer* in der *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr.* XCIV, 299.

Gourd: Le phénomène, esquisse de philosophie générale. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 310.

Hardy: Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akademischen Studium unserer Zeit. Freiburg 1887; bespr. von *Himpel* in der Tüb. *Theol. Quartalschrift* LXX, 699.

Joly: Le crime. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXVII, 311.

Krause: Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. Paderborn 1888; bespr. von *Jeiler* O. S. F. im *Philos. Jahrbuch* I, 439.

Kröner: Das körperliche Gefühl. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Geistes. Breslau 1887; bespr. von *Cornelius* in der *Zeitschr. f. exakte Philos.* XVI, 413; von *Höffding* in der *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr.* XCIV, 274.

Kühnast: Kritik moderner Rechtsphilosophie. Berlin 1887; bespr. von *Tönnies* in der *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr.* XCIV, 295.

v. Lilienthal: Der Hypnotismus und das Strafrecht. Berlin 1887; bespr. von *Ziegler* in der *Zeitschr. f. exakte Philos.* XVI, 443.

Mach: Die Willensfreiheit des Menschen. Paderborn 1887; bespr. von *G. v. Rohden* in der *Zeitschr. f. exakte Philos.* XVI, 447.

Meyer: Die Wahlfreiheit des Willens in ihrer Nichtigkeit dargelegt. Gotha 1886; bespr. von *G. v. Rhohden* in der *Zeitschr. f. exakte Philos.* XVI, 461.

Oswald: Die dogmatische Theologie, das ist die Lehre von Gott in seinem Sein und Leben. Paderborn 1887/88; bespr. von *Granderath* in den *Stimmen aus Maria-Laach* XXXVI, 241.

Pell: Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung. Passau 1888; bespr. von *Schmid* im *Augustinus* VI, 3.

Romundt: Die drei Fragen Kants. Berlin 1887; bespr. von *Mainzer* in der *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr.* XCIV, 304.

Satolli: Prima principia iuris publici ecclesiastici de concordatis. Romae 1888: bespr. im *Divus Thomas* III, 545.

Schiffini: Disputationes metaphysicae specialis (vgl. III, 386 dieses Jahrbuches); bespr. von *Schneid* in der *Lit. Rundschau* XIV, 365.

v. Schubert-Soldern: Grundlagen zu einer Ethik. Leipzig 1887; bespr. von *Simmel* in der *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr.* XCIV, 284.

Simar: Lehrbuch der Dogmatik. Freiburg 1887; bespr. von *Schanz* in der Tüb. *Theol. Quartalschrift* LXX, 680.

Triller: Lehre des hl. Thomas über den Einfluſs Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Paderborn 1888; bespr. von *Schanz* in der Tüb. *Theol. Quartalschrift* LXX, 676.

Uebinger: Die Gotteslehre des Nik. Cusanus. Paderborn 1888; bespr. von *Fischer* im *Philos. Jahrbuch* I, 463; von *P. v. Hoensbroech* in den *Stimmen aus Maria-Laach* XXXV, 539.

Wundt: Ethik. Schluſs der Besprechung von *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* I, 452. (Vgl. III, 386 dieses Jahrbuches.)

Bind m

STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

III. BAND.

4. HEFT.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN
UNTER
MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN
VON
DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU.

PADERBORN UND MÜNSTER.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
ROM: LOESCHER & CO. NEW-YORK: BENZIGER BROS.
LONDON: WILLIAMS & NORGATE.
WIEN: MAYER & COMP. LUZERN: GEBR. RÄBER.
OSNABRÜCK: FERDINAND SCHÖNINGH.
1889.

INHALT.

Das **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie** erscheint in vierteljährlichen Heften von circa 8 Bogen. Lex. 8°. Preis pro Band von vier Heften Mk. 12—.
Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen.

Bei der Redaktion sind folgende Schriften eingegangen:

K. Braun, S. J.: Über Kosmogenie vom Standpunkt christl. Wissenschaft mit einer Theorie der Sonne und philos. Betrachtungen. Münster 1889.
Webster Cook: The Ethics of Bishop Butler and Immanuel Kant. (University of Michigan Philosophical Papers 2. Ser. 4.) Ann-Arbor 1888.
L. Goldschmidt: Die Doktrin der Liebe bei den ital. Lyrikern des 13. Jahrhunderts. Breslau 1889.
O. Grundke: Kant's Entwickelung vom Realismus aus nach dem subjektiven Idealismus hin. Breslau 1889.
Humanus: Los horrores de la trata de negros en el Africa. Version castellana per E. Vogel y J. Ramonet. Madrid 1888.
G. T. W. Patrik: The fragments of the work of Heraklitus of Ephesus on nature, translated from the Greek text of Bywater with an introduction historical and critical. Baltimore 1889.
Card. Jos. Pecci: Lehre des hl. Thomas über den Einfluſs Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Deutsch von G. Triller. Paderborn & Münster 1888.
C. M. Schneider: Die kathol. Wahrheit. 8. Band. Suppl. Abhandlung zum 2. Th. der Summa: die unbefleckte Empfängniſs Marias. Regensburg 1888.
Taschenkalender für die studierende Jugend. Donauwörth 1889.
D. Valensise: Dell' estetica secondo i principii di San Tommaso. I. Napoli 1877. II. III Reggio-Emilia 1880. 1887.
Vivat Academia. Kalender für kath. Studenten. Donauwörth 1889.
G. J. Wafelaert: Tractatus theologici de virtutibus cardinalibus. Tr. 1. de prudentia fortitudine et temperantia. Brugis 1889.
Theod. Weber: Metaphysik. Eine wissenschaftl. Begründung der Ontologie des positiven Christenthums. 1. Bd: Einleitung und Anthropologie. Gotha 1888.
R. Wendriner: Die paduanische Mundart bei Ruzante. Breslau 1889.

Zeitschriften.

Annales de Philosophie chrétienne. N. S. XIX, 4—6.
Anzeigeblatt für den kath. Klerus. (Paderborn.) II, 1. 2.
Anzeiger für die kath. Geistlichkeit. (Breslau.) II, 1—6.
Augustinus, Litteraturblatt. V, 15—18. VI, 1—5.
Correspondenzblatt für den kath. Clerus Österreichs. VII, 21—24. VIII, 1—5.
Die kath. Bewegung in unseren Tagen. N. F. II, 1.
Divus Thomas. Vol. 3 fasc. 34—36.
Hirtentasche. X, 11. 12. XI, 1—3.
Literary Churchman. XXXIV, 25. 26. XXXV, 1—5.
Litterarische Rundschau. XV, 1—3.
Philosoph. Jahrbuch von Gutberlet und Pohle. I, 4.
Schles. Pastoralblatt. X, 1.
St. Thomasblätter. I, 7—9.
Stimmen aus Maria Laach. XXXVI, 1. 2.
The open Court (Chicago).
Tübinger theol. Quartalschrift. LXX, 4.
Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. XCIV, 2. XCV, 1.
Zeitschrift für exakte Philosophie. N. F. XXIV, 2.

Kataloge.

Auer (Donauwörth). Antiqu. Anzeiger 82. — **Breitkopf und Härtel** (Leipzig). Mitteilungen 26. — **Gilhofer und Rauschburg** (Wien). 24. Philos. Pädagogik. — Anzeiger 1. — **Heinrich** (Berlin). 6. Philolog. Hülfswissenschaften. — **Jacobsohn & Co.** (Breslau). 89. Kath. Theol. — **Kerler** (Ulm). 139. Philos. — **Liebisch** (Leipzig). 34. Histor. Theol. 3. Abt. — **Lippert** (Halle). 14. Philos. — **Nicolai** (Berlin). 9. Archit. Kunst. — 11. — **Schnurpfeil** (Leobschütz) 29—31. Kath. Theol. — **Siebert** (Berlin). 188. Theol. — 189. Histor. u. symbol. Theol.